TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

O. HALLESBY, CHR. IHLEN, KARL VOLD, JOHS. SMEMO, G. SKAGESTAD, ALFRED TH. JØRGENSEN (København), V. SÖDERGREN (Göteborg), S. LODIN (Strängnäs), IVAR WELLE, HERMANN NORENDAL, REIDAR HAUGE, IVAR P. SEIERSTAD, LEIV AALEN, O. G. MYKLEBUST, SVERRE AALEN
og flere

17. BIND

OSLO 1946
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

INHALT

LOV OG EVANGELIUM I JESU FORKYNNELSE

FOREDRAG I TEOLOGISKA FÖRENINGEN I LUND

Av Olaf Moe.

Når vi taler om lov og evangelium som to forskjellige begreper, er det ikke i rent historisk forstand, men i samsvar med den distinksjon som vi har overtatt fra Luther og Konkordieformelen. Det som da atskiller evangeliet fra loven, er at den første betegner forkynnelsen av Guds nåde i Kristus, mens den siste omfatter all åpenbaring av Guds fordrende vilje, derunder også botsprekenen.[1])

Nå har denne skjelning sin ubestridelige rett hos *Paulus,* for hans lovfrie evangelium retter seg ikke bare mot judaismen, som vil legge den kristne under den mosaiske lov, men mot nomismen overhodet. Derimot vil mange på forhånd stille seg skeptiske om noen vil forsøke å gjøre en liknende distinksjon gjeldende innenfor *Jesu* forkynnelse. Kan der virkelig innen denne påvises en slik skjelnad mellom lovpreken og evangeliepreken? Somme mener like fram at Jesus nok har forkynt loven, da han jo i hvert fall prekte bot og bedring, men nekter at han har villet være noen evangelieforkynner i ovennevnte forstand. Andre, og saktens de fleste, holder for at man visstnok kan peke på evangeliske momenter i hans forkynnelse ved siden av de mer lovmessige, men finner det ganske uhistorisk å ville tillegge ham en bevisst sondring mellom loven og evangeliet. En kan i høyden si at den evangeliske tone er den framherskende hos Jesus — det er den som atskiller ham fra Johannes Døperen — og for så vidt kan man kalle hele hans forkynnelse evangelium.[2]) Dette har jo støtte i evangelistenes egen språkbruk, som da også Konkordieformelen gjør oppmerksom på idet den skjelner mellom begrepet evangelium i videre (historisk) forstand og i snevrere (dogmatisk); i den første betydning omfatter det «hele Kristi lære», som f. eks. Mark 1, 1.

1) Form. Conc. V, 3. 7. — 2) Sml. titelen på *L. Bruns* bok: Jesu evangelium.

I motsetning til denne utbredte oppfatning vil jeg nå prøve å vise at det har god mening å skjelne mellom lov og evangelium i snevrere betydning innenfor Jesu forkynnelse, og at det ikke bare er a parte potiori denne i N. T. kalles evangelium, men at Jesus bevisst har sondret mellom sin lovpreken og sin evangeliepreken og har betraktet den siste som sin hovedoppgave. Jeg legger da den synoptiske overlevering til grunn for min undersøkelse da det særlig er innenfor denne en slik distinksjon kan synes problematisk.

I.

Jesu forkynnelse har i sin helhet et sterkt etisk preg, og at han da også har forkynt loven, behøver egentlig intet bevis. Det kunne være nok å henvise til bergprekenen, særlig i Matteus' gjengivelse. På det høytideligste forsikrer Jesus her at han ikke er kommet for å oppheve loven, men for å oppfylle den, og legger endog til at ikke den minste tøddel av loven skal forgå før alt den krever, har skjedd (Matt 5, 17 f., sml. Luk 16, 16 f.). Det er så langt fra at han slår av på lovens etiske krav om betingelse for inngang i himmelriket, at han utlegger den meget strengere enn de skriftlærde og fariseerne, Matt. 5, 20—48. Hos Lukas savnes vel det helt tilsvarende parti av bergprekenen, og i Markusevangeliet er denne tale i det hele tatt utelatt. Men også hos de to siste evangelister finner vi andre utsagn av Jesus som i egentligste forstand er å regne for lovpreken; jeg tenker navnlig på den for alle synoptikere felles perikope om den rike unge mann som, på sitt spørsmål om hva han skal gjøre for å arve evig liv, av Jesus blir henvist til å oppfylle budene, og på Lukas' eksempelfortelling om den barmhjertige samaritan, hvor den lovkyndige får det samme svar: Gjør det som skrevet er i loven, så skal du leve! (sml. også Mark 12, 34). Jesus bekjenner seg dermed til G. T.s og senjødedommens lære om loven som veien til livet.

Han synes også å forutsette at loven *kan* oppfylles av den som for alvor vil; i hvert fall appellerer han til menneskets gode vilje og leverer ikke noe bevis for at alle mennesker er så fordervede at det er dem umulig å oppfylle loven. Jesus skjelner uten videre mellom onde og gode, rettferdige og urettferdige. Og om han enn går ut fra at sammenliknet med Gud er selv de beste onde, og derfor retter sin omvendelsespreken til alle uten unntagelse, så regner han dog med muligheten av deres bedring, og synes dermed å forutsette at de med anstrengelse av sin vilje *kan* nå en rettferdighet som kan bestå for Gud. Betingelsen for å komme inn i

det fullendte Guds rike er i hvert fall at man har gjort Guds vilje, om ikke hele sitt liv, så dog etter sin omvendelse (Matt 7, 21—22; Luk 13, 27). Det er etterfølgelsen av Kristus i livet det kommer an på.

Enten vi da tenker på Jesu utlegning av loven i bergprekenen eller på hans sjelesørgeriske veiledning av de enkelte, eller vi tenker på hans alminnelige botspreken, så må han da karakteriseres som lovpredikant i Konkordieformelens forstand. Det er ikke hva Gud har gjort eller vil gjøre til menneskets frelse, men hva mennesket selv må gjøre for å bli frelst, forkynnelsen dreier seg om; det er ikke tro på Kristus, men etterfølgelse av Kristus han kaller sine tilhørere til. Det er da forståelig at man med en del kritiske operasjoner kan komme til det resultat, som f. eks. *J. Wellhausen,* at Jesus i det hele ikke forkynte noen ny tro, men kun lærte å gjøre Guds vilje slik den finnes i loven. Det er endog usannsynlig, mener Wellhausen, at begrepet evangelium stammer fra Jesus selv; hans forkynnelse av Guds rikes nærhet var ikke et gledes-, men et domsbudskap!

En kritikk som denne skyter likevel over målet, en kan ikke uten å gjøre vold på kildene komme fra at Jesus også har forkynt evangelium. Dette blir ikke alene bevitnet av alle våre evangelier (Joh bruker ikke uttrykket, men har saken), men det er også det eneste som kan forklare den virkning som Jesu forkynnelse utløste i den eldste menighet. Allerede hans grunnleggende preken, at gudsriket er kommet nær, kan bare forståes som et gledesbudskap, med mindre man vil slå en strek over evangelistenes uttrykkelige karakteristikk av den; jeg minner navnlig om Matteus' uttrykk: τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Og selv om bergprekenen overveiende har karakter av lovforkynnelse, så begynner den jo med saligprisningenes evangelisk pregede forjettelser; ikke minst talende er den første makarisme: «Salige er de fattige i ånden, for himmelriket hører dem til!» Her er jo tenkt på mennesker som ikke har annet å vise fram enn sin åndelige armod, og om de har noe, er det ikke rettferdighet, men kun hunger og tørst etter rettferdighet, ikke glede i Gud, men sorg etter Gud. Hvilken kontrast mellom disse setninger og den ovenfor siterte, Matt 5, 20! Og fra et seinere tidspunkt i Herrens forkynnelse husker vi hans ord om at Guds rike tilhører de små barn og de som likner dem, altså de som ikke vet av seg selv og sin egen rettferdighet, men bare tar imot Guds rike som en *gave,* uavhengig av all menneskelig fortjeneste.

Og samtidig som Jesus skjærper sitt rettferdighetskrav til det ytterste, så inntar han en ganske annen holdning til de åpenbare

syndere enn fariseerne. Han viser ved sin omgang med de av det gode selskap utstøtte toldere og syndere at hos Gud går nåde for rett, og han tilsier angrende syndere syndenes forlatelse bare på grunn av deres tro, som i tilfellet med den verkbrudne, Matt 9, 2 ff. og par., og synderinnen i fariseeren Simons hus, Luk 7, 50. I denne forbindelse må vi overhodet legge merke til den avgjørende betydning Jesus tillegger *troen*, ikke bare når det gjelder legemlige helbredelser, men også når det spørres om sjelens frelse. Jeg minner her særlig om hans ord til den hedenske høvedsmann, Matt 8, 10 ff., og til den kananeiske kvinne, Matt 15, 28 (Mark 7, 29). Ved troen skal også hedningene få adgang til Guds rike, og ved troen renses også hedningenes hjerter så de får del i Israels goder, mens jødene selv med alle sine gode gjerninger vil bli satt utenfor på grunn av sin vantro (sml. Luk 13, 28).

Så kan vi da fastslå at Jesu forkynnelse ikke bare var lovpreken, men tillike en evangeliepreken i den forstand at han forkynte nåde for alle angrende synder og deres frelse ved tro. Noen formidling mellom de to motsetninger synes han ikke å ha oppstillet, vi kan bare si at de evangeliske momenter åpenbart har hatt hovedtonen i hans forkynnelse, nådetanken har overvekt over lovs- og domstanken. Med all sin appell til menneskets vilje kan Jesus ikke ha ment at det var i stand til å oppfylle loven, slik han har utlagt den i bergprekenen, således at det kan bestå for Guds dom. Han ville dermed ha vist en mangel på menneskekunnskap som vi aller minst kan tiltro ham som felte den dom også om sine disipler at de var onde (Matt 7, 11; Luk 11, 13), og som ved en annen anledning uttalte at det å bli frelst overhodet var en sak som var umulig for mennesker og kun mulig for Gud (Matt 19, 26 par.). Men selv under forutsetning av Guds omskapende innsats regner Jesus fremdeles med den menneskelige skrøpelighet og synd: ånden er villig, men kjødet er svakt!, og den femte bønn i Fadervår, som forutsetter et stadig nytt behov for syndsforlatelse, er just en disippelbønn.

Men blir ikke resultatet av denne dobbelthet i Jesu forkynnelse at den ikke bringer noe prinsipielt nytt i forhold til G. T.? På den ene side har han visstnok utdypet den lovoppfatning som vi møter i den profetiske forkynnelse, og på den annen side gitt et radikalere uttrykk for Guds miskunn og nåde enn den vi møter der. Men noe absolutt nytt budskap har han da ikke brakt. Motsetningen mellom Guds barmhjertighet og Guds strenghet, mellom tro og gjerninger, er bare blitt mer tilspisset. Og selv om barmhjertigheten har hovedvekten, kan følgen ikke bli noen annen enn at der i gudsforholdet blir en stadig svingning mellom nomisme

og antinomisme, fortvilelse og falsk trøst, alt etter som en fester seg ved lovens eller ved nådens ord i Mesterens forkynnelse.

II.

Men nå har vi hittil ikke tatt hele denne forkynnelse i betraktning. Motsigelsen løses når vi kommer til den del av Jesu forkynnelse som danner hans egentlige *budskap* og som våre kilder kaller evangeliet i streng forstand: at Guds rike eller rettere Guds kongedømme er kommet nær, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Mens evangeliene ellers gjerne taler om Jesu lære, bruker de i denne forbindelse uttrykket forkynnelse eller utropelse (kerygma), for her dreier det seg om noe *faktisk,* noe som har *skjedd* (eller snart skal skje), om virkeliggjørelsen av en guddommelig rådslutning. Jesus kunne gå ut fra at gudsherredømmet var et kjent begrep, og han forklarer derfor aldri uttrykkelig hva han mener med det. Men det framgår både av selve ordet og av dets gammeltestamentlige bakgrunn at gudsherredømmet er den nye tingenes tilstand da Gud i sannhet er blitt sitt folks konge til dettes lykke og salighet. Det er mer et religiøst enn et etisk begrep, for gudsherredømmet er en gave til Guds folk som derved blir forløst fra satansriket og selv får del i Guds herlighet (sml. Matt 12, 28 med Dan 2, 44 og 7, 14. 21). Denne tingenes tilstand da himmelen senker seg ned over jorden, var tidligere fjern, nå derimot er den kommet nær. Tiden er, som det heter i Mark 1, 15, blitt full, og spådommen om gudsriket er nå ved å gå i oppfyllelse.

Jeg har alt ovenfor avvist den fortolkning av Jesu ord om gudsherredømmets nærhet, at det betyr det samme som dommedagens nærhet, og heller ikke kan meningen med det være at det tilkommende fullendte gudsrike står like for døren. Vi kan ikke annet enn å se Jesu første forkynnelse i lyset av hans seinere uttalelser, og av dem framgår det at han kjenner en foreløpig virkeliggjørelse av Guds rike her i tiden. Av den kjensgjerning at han driver ut demonene ved Guds ånd, slutter Jesus at gudsherredømmet er kommet til folket, for denne hans makt forutsetter hans seier over satansriket (Matt 12, 28 f. = Luk 11, 20 ff.). Også riksparablene er et slående bevis på at gudsriket for Jesus ikke bare er en tilkommende størrelse, men er i ferd med å bli virkeliggjort her og nå. For «Guds rike er innen i eder!» (Luk 17, 21).

Spør vi imidlertid hvorfor Jesus fortrinsvis kun taler om gudsrikets nærhet (ἤγγικεν, Matt 4, 17; Mark 1, 15; Matt 10, 7; Luk 10, 9. 11), da er det ikke så lett å gi et positivt svar. Ut fra et

sted som Luk 10, 9: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς, kunne en tenke seg den forklaring at riket først kom til dem når de trodde budskapet. Men denne forklaring synes igjen å utelukkes ved Matt 12, 28: Gudsherredømmet er allerede kommet til jødene, og enda er det bare nær! Dersom da ἤγγικεν ikke skal referere til dets endelige komme i herlighet, så må nærheten søkes forklart på annen måte.

Mens Jesus begynner sin forkynnelse med riksprekenen, trer denne merkelig tilbake i hans følgende taler. Etter en meget alminnelig oppfatning er vel bergprekenen Matt 5—7 en nærmere utførelse av Jesu første forkynnelse Matt 4, 17 eller en preken om Guds rike. Men bergprekenen kan umulig oppfattes som en utvikling av det budskap: himmelriket er nær. Og når vi nærmere undersøker hva fortolkerne mener med sin karakteristikk av Matt 5—7 som en rikspreken, blir man heller ikke synderlig klok på det. I virkeligheten er ikke bergprekenen noe kerygma, Matteus bruker heller ikke uttrykket «han forkynte», men «han *lærte* sine disipler» (5, 2, sml. 7, 28), og det er ikke tilfeldig. En kan visstnok si at denne tale handler om betingelsene for å komme inn i himmelriket, men dette er noe helt annet enn det glade budskap om dette rikes nærhet. Bergprekenen blir hverken av Matteus eller av Lukas kalt evangelium, og den er det da heller ikke. Dens innhold svarer ikke til det annet, men til det første ledd av Jesu preken Matt 4, 17: μετανοεῖτε. Bergprekenen er i virkeligheten en utvikling av hva omvendelsen eller omvendelsens frukter består i. Og Herrens mening er heller ikke den at hans disipler ved sin bedring skal hitføre den nye tingenes tilstand som gudsherredømmet består i; det ville stå i klar motstrid mot hans første forkynnelse hvor det ikke heter: Omvend eder, så kommer himmelriket nær! men: Omvend eder, for himmelriket er kommet nær! Det første ville svare til jødedommens lære: Bare hele Israel ville gjøre én dags bot, så kom messiasriket! Det siste er uttrykk for den Guds suverenitet som Jesus alltid hevder.

Men hvorledes kommer da gudsriket, eller hva er det som gjør at det er kommet nær? Jeg har allerede nevnt riksparablene, med dem vil Jesus jo forklare himmelrikets mysterium: det kommer ikke ved ytre makt og kraft, som jødene ventet, men ad indre vei, ved Ordets spirekraft. Gudsherredømmet virkeliggjøres ikke bare ved Jesu overvinnelse av Satans makt (Matt 12, 28) og hans undergjerninger (Matt 11, 5 f.), men også ved hans forkynnelse av Guds ord som virker innenfra og utad.

Og dog regner ikke Jesus med at Guds åndelige herredømme blir realisert bare ved hans profetiske virksomhet i ord og gjerninger.

Hans menneskekunnskap og hans smertelige erfaring forbød ham å hengi seg til troen på gudsrikets sukcessive seier i menneskehjertene. Etter parabeltalene (Matt 13 og par.) opphører hans forkynnelse av gudsherredømmet mer og mer for å avløses av et annet tema: Jesu *vitnesbyrd om seg selv* som Messias, og nødvendigheten av denne Messias' lidelse og død. Kort sagt: Jesu Kristi person trer mer og mer istedenfor evangeliet om Guds rike. Ad. Harnacks bekjente tese, at i det evangelium som Jesus forkynte, hører ikke Sønnen, men bare Faderen hjemme, er så falsk som mulig. Det er nettopp vitnesbyrdet om Jesus som Sønnen, der gjør Jesu evangelium til et evangelium i egentlig forstand, et gledelig budskap, og ikke bare en ny lære.

Hos Markus er den nære sammenheng mellom riket og Jesu person framhevet helt fra først av. I Mark 1, 15 er Jesu grunnleggende preken formulert så: Tiden er oppfylt, Guds herredømme er kommet nær. Omvend eder og tro på evangeliet! Hvordan kan det da sies at tiden alt da var oppfylt?. Åpenbart forsåvidt den person var der ved hvem profetiene om gudsrikets komme skulle oppfylles, m. a. o. fordi Jesus var *Messias*. Hos Markus forbindes karakteristisk nok begrepet τὸ εὐαγγέλιον ikke mer med ἡ βασιλεία, som hos Matteus, men kun med Kristi person. Hos Lukas er den samme tanke enda tydeligere uttrykt: Jesu første og typiske preken i Nasarets synagoge gikk ut på at den jesajanske spådom om Herrens tjener (kap. 6, 1) var oppfylt i og med Jesu opptreden (Luk 4, 17—21). Her er da rikets komme like fram avløst av Ebed Jahves komme, Jesus Kristus er, for å bruke et uttrykk av Origenes, αὐτοβασιλεία. Men også hos Matteus kommer det samme syn fram. Kap. 11 som inneholder en samling av Jesu direkte og indirekte vitnesbyrd om seg selv som Messias, er på én gang et evangelium om Kristus og om Guds rike. Hans svar til døperen er i virkeligheten ensbetydende med at himmelriket er kommet nær i og med hans virksomhet (11, 2—5), hans tale om Johannes er et indirekte vitnesbyrd om at han selv er Messias med hvem himmelherredømmet begynner (11, 6—15), og det likefremme selvvitnesbyrd i slutten av kapitlet, 11, 25—29, at Jesus er Sønnen som åpenbarer Faderen, og derfor kan gi alle besværete hvile, peker også indirekte på gudsrikets nærvær. Sml. Luk 10, 23.

Men skjønt Jesus som Messias selv bringer Guds rike, er det åpenbart med velberådd hu det i evangeliene i regelen kun sies at riket er nær, og ikke at det uten videre allerede er kommet. Virkeliggjørelsen av gudsherredømmet er nemlig ikke bare betinget av Messias' komme, men av hele hans verk. I og ved hans profetiske

gjerning kom gudsriket visstnok nærmere, men Kristi verk var ikke fullført med denne. Om han enn prinsipielt hadde seiret over Satan ved fristelsen i ørkenen, som Matt 12, 28 synes å vise tilbake til, så var seieren ennå ikke fullstendig. Djevelen, heter det, Luk 4, 13, forlot ham for en tid — for å komme tilbake igjen ved lidelsen.

Istedenfor å omvende seg og tro, forkastet nemlig Israel evangeliet. Egentlig skulle Døperen, som den nye Elias, ha beredt Messias et velskikket folk. Men skjønt han skulle «sette alt i rette skikk» til dennes komme, var det etter Jesu ord Mark 9, 12 skrevet om Menneskesønnen at han skulle lide meget. Gudsriket kunne altså ikke komme som en følge av folkets bot, tvert imot måtte *Messias bøte* for sitt folks synd før gudsherredømmet kunne bli opprettet. Det er dette Jesus begynner å forklare sine disipler etterat de hadde erkjent og bekjent ham som Messias, Matt 16, 20 ff. og par. Med gudsfolkets forkastelse av sin Messias og dennes lidelse og død syntes det bebudede gudsrike å være rykket fjernere enn før. Men i virkeligheten var dette veien til dets opprettelse, for gjennom lidelsen skulle Messias gå inn til sin kongelige herlighet. Med Jesu lidelsesforutsigelse, som hos synoptikerne er gjentatt tre ganger, begynner evangeliets hoveddel; det er karakteristisk at Markus nettopp i denne sammenheng gjenopptar uttrykket εὐαγγέλιον og forbinder det med Kristi person: Den som mister sitt liv for min og evangeliets skyld, skal frelse det (Mark 8, 35; 10, 29). Evangeliet er her, mener Wellhausen, det apostoliske evangelium, og deri har han for så vidt rett, som dette nettopp var en forkynnelse av den korsfestede og oppstandne Kristus. Men han har urett når han dermed vil ha sagt at det apostoliske evangelium ikke var Kristi eget. Og selv om Jesus i Mark 8 og par. ennå ikke taler om sin døds frelsesverd, men kun om dens forbilledlige betydning, så viser selve uttrykket δεῖ, at Kristi lidelse og død er nødvendig etter Guds frelsesråd; i det kjente utsagn Matt 20, 28 = Mark 10, 45 er hans offers forbilledlighet uttrykkelig forbundet med dets frelsesverd (en løsepenge for mange), og i nattverdordene er der bare tale om det siste (Matt 26, 28 og par.).

Først når synden var sonet, kunne den nye pakt med syndenes forlatelse og den nye lydighet opprettes, først da kunne gudsriket virkelig komme. Ved Kristi lidelse og død er det kommet sin virkeliggjørelse vesentlig nærmere enn ved hans profetiske virksomhet. Gudsherredømmet virkeliggjøres idet Kristus ved sin opphøyelse

[3]) Merk at Jesus ikke bare taler om Guds eller sin faders rike, men også om *sitt* rike. Matt 13, 41; 16, 28, sml. 20, 21; Luk 22, 29, sml. 23, 42 (Joh 20, 36).

blir konge.[3]) Det er betegnende at det just er den til sin lidelse stridende Jesus som lar seg hylle som Israels konge, og at alle evangelister betoner at det over Jesu kors var skrevet «jødenes konge». Det er en profetisk titel: den korsfestede Kristus er det som er opphøyet ved Guds høyre hånd og som regjerer i sin faders navn. Den oppstandne Kristus har fått all makt i himmel og på jord og kan nå sende den Hellige Ånd over sitt folk resp. alle troende (Matt 28, 19; Luk 24, 49).

For evangeliet om den korsfestede og oppstandne Messias kan bare mottas i *tro*. Om ikke troen på Kristus er så ofte omtalt i Jesu synoptiske forkynnelse som i den johanneiske, så er den implicite til stede, både i Jesu grunnleggende rikspreken[4]) og i saligprisningen av den som ikke tar anstøt av Jesu person (Matt 11, 6 = Luk 7, 23, sml. Matt 26, 31 par.) eller av dem som ser det disiplene ser (Luk 10, 23) og som bekjenner Jesus som Messias (Matt 16, 17). Lukas har rett når han i sin gjengivelse av Jesu tydning av såmannsparablen setter den frelsende tro som korrelat til ordet (Luk 8, 12 f.), og det er også med rette at Markus (eller rettere den sekundære slutning av Markusevangeliet) former Herrens misjonsbefaling så at evangeliet bare krever tro som salighetsvilkår (Mark 16, 15 f.). Visstnok kan troen ikke skilles fra omvendelsen (μετάνοια), men bot og bedring er ikke i Jesu øyne fortjenstlig; gudsriket er en fri gave som nettopp er for de fattige i ånden og overhodet for sådanne som intet har å yte, barn og barnlige sjeler (sml. ovenfor).

Har vi da forstått Jesu synoptiske forkynnelse rett, så er det ikke lenger noen motsigelse mellom denne og den *johanneiske*. Hos Johannes bestemmes evangeliet allerede i prologen som en motsetning til loven (1, 17). Overensstemmende dermed trer da også lovprekenen enda mer tilbake i Jesu forkynnelse etter Johannes enn etter Markus: den består vesentlig i hans vitnesbyrd om seg selv som Guds sønn og i kravet om tro. Istedenfor begrepet Guds rike trer det evige liv som en nådegave mottatt i troen. Jesu forkynnelse i det fjerde evangelium er altså vesentlig en evangeliepreken i ordets engere forstand. Intet under derfor at Luther kalte Johannesevangeliet det rette hovedevangelium! Men så stor avstanden enn kan synes fra den synoptiske til den johanneiske framstilling av Jesu forkynnelse, så her er ingen saklig motsetning, for Jesu synoptiske rikspreken er et forkledd selvvitnesbyrd og derfor et evangelium som hos menneskene kun krever *tro*.

Så har da Jesus etter våre evangelier både prekt lov og evange-

4) Sml. Matt 4, 17 med Mark 1, 15.

lium, men hans egentlige *kerygma,* det budskap som han også overgav sine apostler å forkynne, var evangeliet som handlet om ham selv og det ved ham opprettede gudsrike eller det evige liv som fåes ved troen på ham. Om det indre forhold mellom lov og evangelium har han ikke uttalt seg direkte; vi må slutte oss til hans mening av den sammenheng hvori evangelistene har satt hans uttalelser. Og da synes forholdet å være dialektisk. Tenker vi på bergprekenen, begynner den evangelisk med å prise de fattige i ånden og de som hungrer og tørster etter rettferdighet salige, og denne fattigdom og trang er åpenbart tenkt som frukten av Johannes' og Jesu botspreken. Det nærværende Guds rike får man del i uavhengig av all fortjeneste; det er en gave som bare kan tas imot i troen på Kristus! Men når Jesus derpå utlegger loven, så innprenter han både til å begynne med og til slutt at oppfyllelsen av den således utlagte gudsvilje er vilkåret for å komme inn i det fullendte gudsrike. Samtidig forutsetter han dog at også hans disipler vedblir å synde og stadig på ny trenger den syndsforlatelse som han lærer dem å be om i Fadervårs femte bønn. Og når vi ser at Herren til slutt så inntrengende formaner: Be, så skal I få! må vi forstå dette så at nettopp erkjennelsen av disiplenes egen uformuenhet til å gjøre fyllest, skal drive dem til bønn om Guds kraft til å oppfylle loven. Utlegningen av loven har m. a. o. ikke bare den betydning å vise disiplene fullkommenhetens mål, men også å overbevise om synd og skyld. Paulus' kjente sats, at ved loven kommer erkjennelse av synd, er derfor i god overensstemmelse med Mesterens egen forkynnelse. Den fattigdom i ånden og hunger og tørst etter rettferdighet som der er tale om i bergprekenens begynnelse, er altså ikke noe som opphører i kristenlivet: disiplene vil like så vel trenge Guds barmhjertighet i dommen som de selv øver barmhjertighet!

I to av våre kirkelige evangelieperikoper er lov og evangelium forbundet med hinannen på karakteristisk vis: jeg tenker på de gamle tekster 13. søndag etter trefoldighet og 18. søndag etter trefoldighet. I den førstnevnte, Luk 10, 23—37, hører vi først Jesus prise disiplenes øyne salige fordi de ser hva mange profeter og konger forgjeves har attrådd å se; derpå følger den utlegning av lovens kjærlighetsbud som illustreres av den barmhjertige samaritans eksempel. De to deler av teksten viser tilsynelatende hver sin vei til saligheten: troens og gjerningenes, men det er i Jesu ånd evangelisten har stilt dem sammen for å si oss at den salighet som troen på Kristus gir, i virkeligheten er forutsetningen for å oppfylle loven. — I den annen perikope, Matt 22, 34—46, er for-

holdet omvendt: etterat Jesus har besvart fariseernes spørsmål om hvilket er det store bud i loven, spør han dem hva de mener om Kristus. Sammenknytningen av de to spørsmål har åpenbart ikke bare den betydning å belyse hva der er hovedsaken for jødedommen på den ene side, for kristendommen på den annen, men også å peke på den sannhet at «loven er en tuktemester til Kristus».

Så er da lov og evangelium både atskilt fra hinannen og forenet med hinannen i Jesu forkynnelse. Men det er evangeliet som gir den sitt eiendommelige grunnpreg og som har det siste ord. A parte potiori må den i sin helhet kalles evangelium, et gledesbudskap.

GISLE JOHNSONS TEOLOGISKE SYSTEM

PISTIKKEN

Av Godvin Ousland.

Som kjent inntar læren om troens vesen, pistikken, en viktig plass i Johnsons teologiske system. Den opptar over fjerdeparten, nesten en tredjepart, av hans «Grundrids» slik som dette foreligger uavsluttet fra Johnsons hand. Det er just denne delen som gjør at Johnsons framstilling av den systematiske teologi stikker av fra de andre framstillinger i samtiden, og man kan trygt si også fra tidligere verker. Pistikken er i Johnsons system ikke bare en innledning. Men denne undersøkelse av troens genesis og vesen er basis for den følgende utvikling. Spørsmålet er så om dette er et originalt trekk, om det er en eiendommelighet ved Johnsons system, slik at vi tør påstå at her foreligger selvstendig teologisk arbeid.

Når en undersøker tidligere systematisk-teologiske framstillinger, må en innrømme at det ikke finnes noe sidestykke i evangelisk-luthersk teologi. Den eneste som har gitt en større framstilling av troens vesen, er J. Köstlin i verket «Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand», 1859. Men dette verk er nærmest en dogmatisk monografi. Den er ikke en del av en systematisk helhetsframstilling av den kristelige troslære. Derfor står pistikken i Johnsons system som et selvstendig verk.

Dette bekreftes videre av Johnsons egne forelesninger. Et usedvanlig interessant og avgjørende sted har vi i Johnsons forelesninger over den teologiske encyklopedi fra vårsemestret 1872. Han taler her om de to hoveddisipliner som den systematiske teologi nå framtrer i, dogmatikken og etikken. Og så kommer følgende opplysende avsnitt: «Den kristelige Pistik har endnu ikke fundet nogen egentlig Bearbeidelse i den theol. Litteratur. Dens Stof vil man finde behandlet dels i Dogmatikken dels i Ethikken, der er dog et Værk: Köstlin: Der Glaube, der fortjener at nævnes. — I Indledning til

Dogmatikken pleier man at behandle de fundamentale Spørgsmaal, som Pistikken besvarer, men det er ikke i sin Orden at fremstille det i en Indledning som er Basis for den følgende Udvikling. Troens Væsen maa først erkjendes, før dens Indhold kan udvikles. Der maa siges at være et Hul i den theologiske Literatur, der her ligger for oss.»[1])

Johnson var altså selv klar over at han med sin prinsipplære, pistikken, satte inn noe helt nytt i den systematisk teologiske vitenskap. Spørsmålet er så hvor han kan ha fått idéen til pistikken, og hvordan denne mest karakteristiske del av hans teologiske system er blitt til. For å kunne besvare dette spørsmål, må vi gå tilbake til hans første forelesninger. Disse stammer for dogmatikkens vedkommende fra 1851, da han etter de teologiske studenters anmodning begynte å holde «et privat Foredrag over den kristelige Dogmatikk».[2]) På dette tidspunkt eksisterte ikke Johnsons pistikk. Forelesningsreferatene inneholder bare en kort innledning til den egentlige dogmatiske framstilling. Og innledningens oppgave bestemmer han slik: «Indledningens Opgave er at gi en propædeutisk Udvikling af den kristelige Dogmatiks Begreb, hvilken kun kan bestaa i Bestemmelsen af dens Objekt og Kilde, dens Form og Metode, samt i Erkjendelsen af paa hvilket Punkt den som saadan befinder sig, og hvorledes den har udviklet sig til hvad den nu er.»[3]) Etter dette har altså innledningen en meget beskjeden plass. Likevel var det nok noe som kunne føre i retning av pistikken, nemlig det teologiske utgangspunkt som da stod klart for Johnson, og den systematiske teologis metode han bestemmer slik: For den dogmatiske erkjennelse som ikke skal være en spekulativ produksjon eller konstruksjon, men en systematisk reproduksjon og rekonstruksjon av troens innhold, må den sanne metode være den hvoretter erkjennelsen forfølger sin gjenstand i dens egen objektive, organiske selvutvikling og reale genesis, og således utvikler seg til et system der i virkeligheten blir den vitenskapelige reproduksjon av det i gjenstanden selv umiddelbart givne objektive system. Etter denne real-genetiske metode er det da dogmatikkens oppgave, idet den under stadig hensyn til Skriftens objektive åpenbaring og kirkens objektive bekjennelse utgår fra den personlige trosbevissthet, først å finne sitt reale prinsipp eller det moment i troens vesentlige innhold hvori dette i alle sine øvrige momenter, i hele sin fylde altså er prinsipielt inneholdt og bestemt, og hvori det med indre

1) Utrykt ref. av Den theologiske Encyklopædi fra vårsemesteret 1872 ved August Emil Eliassen, s. 47, i forfatterens eie, sammenholdt med andre ref. — 2) M.skr. 8° nr. 145 i U.B.s 37. Norske Universitets og Skole-Annaler 2 R VI s. 438. — 3) Forelæsninger no. 69 i U.B. ref. ved J. Hvoslef.

nødvendighet umiddelbart framgår av troens vesen, og derpå å forfølge dette dogmatiske prinsipp, det pregnante uttrykk for troens nødvendige sannhetsinnhold i dets genetiske utvikling til et i seg sammenhengende dogmatisk system, som således blir det adekvate uttrykk for det fullstendig ekspliserede trosinnhold.[4])

Ut fra dette syn måtte en lett føres til å utvide innledningen til en framstilling av troens vesen som basis for den videre teologiske dogmatiske utvikling. Det skjer som nevnt ikke i forelesningene fra 1851. Johnson går fra den korte innledning like over til dogmatikken og tar der sitt utgangspunkt i læren om rettferdiggjørelsen som den kristelige dogmatikks reale prinsipp. Med dette utgangspunkt tømrer han så opp troslærens bygning og behandler de forskjellige avsnitt inngående.

Johnson har nok snart følt savnet av en mer prinsipiell underbygning av det dogmatiske system etter disse første forelesninger. Og i tiden mellom 1851 og januar eller februar 1853 må han ha fått idéen til pistikken. For i forelesningsreferater over ensyklopedien fra vårsemesteret 1853 finnes for første gang uttrykket pistikk. Der bestemmer han den systematiske teologis oppgave slik: «Dens nærmeste Opgave maa saaledes blive at erkjende den christelige Tro i dens Væsen som Udtryk for den Christnes eiendommelige religiøse Existensform. Men i denne sin væsentlige Eiendommelighed vil Troen først da kunne erkjendes naar den erkjendes i sin væsentlige Genesis og Existens, i sit væsentlige Forhold til de Existensformer, som paa en Gang er dens Modsætninger og dens nødvendige Forudsætninger. Forsaavidt den fremtræder som begrebsmæssig systematisk Erkjendelse af den christelige Troes Væsen i dens Fremgaaen af og Forhold til Menneskets foreliggende Existens, forsaavidt kan man kalde den christelig Physik eller Pistik.»[5])

Idéen til pistikken skriver seg altså fra 1852. Hva som har ført Johnson til denne systematiske anordning av stoffet, skal vi i det følgende levere et sannsynlighetsbevis for.

Som ovenfor nevnt var det i selve utgangspunktet noe som førte i retning av pistikken. Hertil kommer så at Kierkegaards idéverden ble stadig mer kjent. I referatet ovenfor vil en finne et temmelig «kierkegaardsk» uttrykkssett. Det viser seg at Johnson var godt inne i hans skrifter allerede på et meget tidlig tidspunkt. I den tiden han levde som manuduktør i Kristiania (1847 til juli 1849) studerte han bl. a. nettopp Kierkegaard.[6]) I begynnelsen av 1850-årene ble Kierkegaards tankeverden stadig mer tilgjengelig for norske teo-

[4]) Forel. 69 i U.B. § 6; sammenholdt med andre ref. — [5]) Forel. ref. ved Stenersen i U.B. s. 48. Dessuten ref. i mitt eie. — [6]) Muntlig uttalelse hørt av prof. Odland, meddelt meg av professoren.

loger, og inntrykket fra Kierkegaard ble helt overveldende etterat Øieblikket var kommet ut i 1855.[7]) Gisle Johnson har vært blant de første som viet Kierkegaard et grundigere studium. Tanken om en beskrivelse av troens vesen og genesis som den systematiske framstilling krevde, har så inngått forbindelse med de tre stadier hos Kierkegaard: det estetiske, etiske og det religiøse. Johnsons utgangspunkt i ortodoks pietistisk kristendom måtte jo også føre i retning av en prinsipiell bestemmelse av troens tilblivelse og vesen. Og vårsemesteret 1855 gav så Johnson «efter en almindelig Indledning i den systematiske Theologie — en Fremstilling af den systematiske Theologies første Deel», som det heter i Universitetets årsberetning.[8])

I disse forelesninger fra 1855 foreligger pistikken i hovedtrekkene slik som den ble utgitt i Grundrids af Den systematiske Theologi, 1878. Den er inndelt i fire hovedavsnitt. Første kapitel er en foreløpig bestemmelse av den kristelige tros begrep, annet kapitel handler om det naturlige menneskes gudsforhold, tredje kapitel om menneskets gudsforhold under loven, fjerde kapitel om den kristelige tros fødsel og vesen. Til slutt følger et avsnitt om den gjenfødtes forhold til det foregående stadium, som viser hvorledes den kristne i livets kamp i hele sin eksistens er avhengig av troen på rettferdiggjørelsen i Kristus og kun eksisterer i kraft av denne i alle livets forhold. Dette er nok tilsynelatende en annen ordning av stoffet enn i de trykte forelesninger. Men bortsett fra første og siste avsnitt, som er utelatt i Grundrids, er overensstemmelsen der.

Som lære om troens vesen har pistikken å erkjenne den kristelige tro i dens sannhet og nødvendighet som den eiendommelige menneskelige eksistensform hvori menneskehjertets dypeste trang alene finner sin sanne tilfredsstillelse og altså også menneskelivets sanne idé den realisasjon, som under dets nuværende konkrete forhold må ansees for mulig. Men i denne sin sannhet og nødvendighet vil troen først da kunne framtre når den erkjennes i sitt forhold til menneskelivets øvrige lavere virkelighetsformer, som nettopp ved å la sin idé urealisert henviser til troen som et nødvendig høyere livstrin som det adekvate uttrykk for det jordiske menneskeliv i dets sannhet.

Pistikken vil derfor ha å gå ut fra betraktningen og erkjennelsen av menneskelivet i dets umiddelbare virkelighet, og derpå gjennom betraktningen av den i dette livsstadium våknede, men ikke tilfredsstillede trang til et høyere av den i denne trang vesentlig

7) D. Thrap: Bidrag til den norske Kirkes historie i 19. aarh. s. 357—58. — 8) Norske Univ. og Skole Ann. 2R VIII s. 450.

inneholdte, men i den umiddelbare virkelighet urealisable idé av det sanne meneskeliv — arbeide seg til erkjennelse av den kristelige tro som den hele menneskelige tilværelses store uavviselige postulat.[9]) På denne måten ligger det apologetiske i selve metoden og får ikke særskilt plass i systemet.

Den vitenskapelige erkjennelse av den kristelige tros vesen er altså pistikkens oppgave. Veien til dette mål, utgangspunktet i en slik erkjennelse må søkes i menneskelivets idé, i bevisstheten av hva jeg var førenn jeg ble troende. Troen er noe i et bestemt moment tilblitt. Pistikken må også beskjeftige seg med menneskets førkristelige eksistens, den må bestemme forholdet mellom den førkristelige og den nåværende kristelige tid og tilstand. Pistikken vil vesentlig falle i to hovedavsnitt: 1) Læren om den kristelige tros forutsetninger, læren om mennesket utenfor troen. 2) Læren om den kristelige tro selv, læren om mennesket innenfor troen.[10])

Det framgår alt av dette at vi i forelesningene av 1855 finner den samme indre opbygning av pistikken som i forelesningene fra begynnelsen av 1860-årene og i de trykte forelesninger. Særlig kommer dette fram i overgangene mellom de tre hovedavsnitt: det ene trin vil med iboende nødvendighet fordre et høyere. Men dette betyr ingenlunde at det fører en kontinuerlig linje fra det naturlige menneskes eksistensform til den kristelige. Allerede i disse første forelesninger betoner Johnson sterkt bruddet, diskontinuiteten i den religiøse utvikling. Her stemmer han overens med Kierkegaard som nettopp gjør det samme. Det er i det hele tatt merkelig hvor nøye Johnsons pistikk svarer til de tre stadier hos Kierkegaard, et forhold som ikke kan bero på tilfeldigheter. For å få saken nærværende skal her siteres et sted hvor Kierkegaard på en kortfattet måte gjør rede for de tre stadier. «Der gives 3 Existentz-Sphærer: den æsthetiske, den ethiske, den religieuse. Det Metaphysiske er Abstraktionen, og der er intet Menneske som existerer metaphysisk. Det Metaphysiske, det Ontologiske er, men det er ikke til, thi naar det er til er det i det Æsthetiske, i det Ethiske, i det Religieuse, og naar det er, er det Abstraktionen af eller et Prius for det Æsthetiske, det Ethiske, det Religieuse. Den Ethiske Sphære er kun Gjennemgangssphære, og derfor er dens høieste Udtryk Angeren som en negativ Handlen. Den æsthetiske Sphære er Umiddelbarhedens, den ethiske er Fordringens (og denne Fordring er saa uendelig, at Individet altid gaaer fallit), den religieuse er Opfyldelsens, men vel at merke ikke en saadan Opfyldelse, som naar man fylder Guld i en Stok eller i en Pose, thi Angeren har netop gjort uendelig Plads,

9) Forel. 75b i U.B. s. 3 sammenholdt med referat i privat eie. — 10) Ibid.

og derav den religieuse Modsigelse: paa eengang at ligge paa 70 000 Favne Vand og dog være glad.»[11]) «Jeg har nu atter experimenterende lagt et Problem til Rette for det Religieuse: Syndsforladelsen. At sætte Umiddelbarhed og Syndsforladelse sammen i et umiddelbart Forhold kan vel falde mange ind, de kunde vel ogsaa tale derom, hvorfor ikke, de kunne vel ogsaa bevæge andre til at troe at de selv have oplevet noget Saadant og existert saaledes, de kunne vel endogsaa bevæge Mange til at gjøre det samme, hvorfor ikke! Den eneste Vanskelighed derved er, at det er en Umulighed. Et umiddelbart Forhold mellem Umiddelbarhed og Syndsforladelse vil sige at Synden er noget Enkelt, og dette Enkelte tager da Forladelsen bort. Men dette er ikke Syndsforladelse.»[12]) Og i slutningsord til Stadier sier Kierkegaard: «Den som seer en Side af det Religieuse er en Sophist . . . Sophisterne ere at henføre til 3 Classer 1) De der fra det Æsthetiske faae et umiddelbart Forhold til det Religieuse. Religionen bliver her, Poesie, Historie, Sophisten selv er begeistret for det Religieuse, men digterisk begeistret, i denne Begeistring er han villig til at bringe ethvert Offer, sætter endog vel Livet til, men bliver derfor ikke den Religieuse. I Maximum af Anseelse forvexler han sig selv og lader sig forvexle med en Prophet og en Apostel. 2) De som fra det umiddelbare Ethiske træde i et umiddelbart Forhold til det Religieuse. For dem bliver Religionen en positiv Pligtlære, istedenfor at Angeren er det Ethiskes høieste Gjerning og netop negativ. Sophisten bliver uforsøgt i den uendelige Reflexion, et Dydsmønster i et positivt Indbegreb. Her ligger hans Begeistring, og uden Svig gjør han sig en Glæde af at begeistre Andre til det Samme. 3) De som sætter det Metaphysiske i et umiddelbart Forhold til det Religieuse. Religionen bliver her Historien, som er færdig, Sophisten er færdig med Religionen og bliver i sit Maximum Opfinder af Systemet. — Det, hvorfor Sophistene blive beundrede af Menneskenes Mængde, er, at de høimodigen ikke bekymre sig om sig selv i Sammenligning med den poetiske Intuition, i hvilken den ene fortaber sig, i Sammenligning med den positive Stræben til et Maal udenfor sig, som vinker den anden, i Sammenligning med det uhyre Resultat, som den Tredie, ved at sætte det Færdige sammen, erhverver. Men det Religieuse ligger netop i Religieust uendelig at bekymre sig om sig selv, og ikke om Syner, uendeligt at bekymre sig om sig selv, og ikke om et positivt Formaal, hvilket er negativt og uendeligt, fordi det uendeligt negative er den eneste adæquate Form for det Uendelige, uendeligt at bekymre sig om sig selv, og

11) Stadier paa Livets Vei, Kbh. 1845 s. 370 = S. Kierkegaards Samlede Værker udg. af Drachmann, Heiberg og Lange, Anden Udg. Sjette Bind, Kbh. 1924, s. 499—500. — 12) Sml. Værker s. 501.

altsaa ikke mene sig selv færdig, hvilket er negativt og Fortabelse.»[13]) — Slike steder hos Kierkegaard kan ha gitt idéen til Johnsons inndeling av pistikken: mennesket i dets naturtilstand, mennesket under loven og mennesket i troens eksistensform. Som Kierkegaard understreker Johnson sterkt bruddet mellom de tre eksistensformer. Årsaken er nettopp den sterke betoning av det eksistensielle ved troen, derfor betones bruddet aller sterkest ved overgangen til troens stadium. «Troen er en egen Existensform, en egen Maade at være paa, en egen Maade at tænke og handle paa,» heter det i Johnsons første forelesninger over pistikken.[14]) «Til Lovtroen staar den christelige Tro i et Forhold, der udelukker enhver umiddelbar Overgang fra den ene til den anden som absolut umulig.»[15]) Og samme formulering finnes i forelesningsheftene både fra 1855- og 1860-årene. På samme måte er det nettopp det eksistensielle som betinger bruddet mellom stadiene hos Kierkegaard: «Abstrakt seet er der vel ingen afgjørende Strid mellem Standpunktene, fordi Abstraktionen netop borttager det hvori Afgjørelsen ligger: *det existerende Subjekt,* men desuagtet er den immanente Overgang en Chimaire, en Indbildning, som bestemte det ene Standpunkt sig nødvendigt ved sig selv over til det andet, da Overgangens Categorie selv er et Brud paa Immanentsen, er et Spring.»[16]) Man kan naturligvis si at det eksistensielle ved troen i særlig grad hørte ortodoks-pietistisk vekkelseskristendom til, og at det hos Johnson som minner om Kierkegaards «subjektive eksistens», ikke nødvendigvis behøver å skrive seg fra ham. En kan også si at Skriften selv, ikke minst Rom 1, kunne føre til Johnsons inndeling av pistikken. Det er derfor nødvendig å gjennomgå de tre eksistensformer hos Johnson mer i enkeltheter for å bli nøyere klar over Johnsons forhold til Kierkegaard.

Første avsnitt hos Johnson som handler om mennesket i dets naturlige eksistensform, svarer til det estetiske stadium hos Kierkegaard. Hos begge finner vi praktisk talt samme karakteristikk av det naturlige menneske. I Johnsons forelesninger fra 1855 heter det: «I sin Selvopholdelse søger og finder det naturlige Menneske sin Selvtilfredsstillelse, den dets Villie beherskende Magt er intet andet end dets individuelle naturlige sjælelige sanselige Bevidsthed, og derfor er dets Egoisme som saadan væsentlig tillige Evdaimonisme, den Selvtilfredsstillelse som er Formaalet for dets hele Villieliv bestaar væsentlig i Nydelse, sjælelig sanselig Livsnydelse, det avgjørende Motiv for alle dets Handlinger er Modsætningen mellem

[13]) Kierkegaard: Stadier 1845 s. 376—77. — [14]) Forel. 73b i U.B. s. 3. — [15]) Grundr. 1878 s. 61. — [16]) Avsluttende uvidenskabelig Efterskrift 146 sit. etter Sml. Værker, Syvende Bind, Kbh. 1925, s. 282 flg.

Lyst og Ulyst, behageligt og ubehageligt, det æsthetisk berettigede og det æsthetisk uberettigede. Dets Villies Grundretning er en evdaimonistisk, æsthetisk Egoisme.»[17])

I forelesningsreferat fra 1862 skildrer Johnson menneskets naturlige viljeliv og den habituelle tilbøyelighet som går forut for all aktuell villen. «Gjenstanden for dets Villen er ingen anden end dets eget individuelle naturlige sjæleligt-sandselige Selv. Formaalet for selve dets Liv intet andet end dette Selvs subjektive Velbefindende. Derfor er da ogsaa dets Egoisme som saadan væsentlig tillige Evdaimonisme: den Selvtilfredsstillelse det søger gaaer væsentlig op i Nydelse, sjælelig-sandselig Livsnydelse, det kjender intet andet Gode end det Behagelige, ingen høiere Modsætning end den æsthetiske mellem Lyst og Ulyst, dets Villies naturlige Grundretning er en evdaimonistisk æsthetisk Egoisme.»[18]) I praktisk talt samme form finnes dette avsnitt i det trykte Grundrids fra 1878, § 11.

Det skal ikke noen Kierkegaardsforsker til for å konstatere at her må foreligge påvirkning fra Kierkegaards skildring av det estetiske stadium. Det viser seg ogsaa at denne innflytelse ikke bare gjorde seg gjeldende i de trykte forelesninger fra Johnsons seinere år, men vel så sterkt allerede i forelesningene fra 1855 og utover. Innholdsmessig sett er vel framstillingen bibelsk nok, men selve formuleringen er det ikke. I det hele er den bibelske underbygning ikke så framtredende i disse første forelesninger. Det finnes selvsagt en henvisning til Rom 1, men ikke slik at dette karakteristiske skriftavsnitt er vevd inn i framstillingen. De trykte forelesninger har en ganske annen underbygning med skriftsteder.

Dette faktum er vel neppe en tilfeldighet. Og det skyldes nok heller ikke referentenes ufullstendige referat, for forelesningene er ellers nøyaktige nok. Forklaringen kan være den at det er Kierkegaard og ikke Rom 1—2 som har gitt idéen til dette første stadium.

Men tvingende nødvendig er denne slutning kanskje ikke. Som tidligere nevnt fordrer den real-genetiske metode en beskrivelse av troens genesis og vesen. Men forat denne skal bli klar vil det være nødvendig å skildre mennesket utenfor troen. Det ville da være naturlig å bygge på Rom 1 og 2. På denne måte kunne det første avsnitt være blitt til. Fra ortodoks pietistisk kristendom kjente nå Johnson godt til lovens betydning, og det var da naturlig i neste avsnitt å behandle mennesket under loven. Det tredje avsnitt måtte da bli troens genesis og eksistensform.

Men siden det bibelske materiale trer såpass sterkt i bakgrunnen

17) Sitert etter John Stenersens referat 1855. Forel. i U.B. no. 73 a s. 43—44. Nesten ordrett likelydende i forel.ref. ved Chr. Erlandsen s. 55 i dr. Nomes eie. — 18) Forel. ref. ved Chr. Erlandsen s. 55—56. Forel. 73 a i U.B. § 26 Grundr. 1878, § II.

ved Johnsons tidligste forelesninger over dette første avsnitt, er det mest sannsynlig at Kierkegaard har satt tanken i gang slik at inndelingen i de tre avsnitt er blitt klar for Johnson. Dette blir nemlig enda klarere når vi undersøker saken nøyere. Innflytelsen fra Kierkegaard synes å være merkbar i hele avsnittet om det naturlige menneske både i de første forelesninger og i de seinere, som alle sammen ikke avviker større fra de første. Ikke minst er avhengigheten påtagelig når det gjelder resultatet av det naturlige menneskes liv. Det heter i Johnsons første forelesninger: «Dette det naturlige Menneskes gudløse Liv viser nu imidlertid ogsaa selv hen til en anden høiere Form af Tilværelse som en uafviselig Fordring af Menneskets eget indre Væsen. Det er i Virkeligheden saa langt fra at yde Menneskehjertet den søgte Tilfredsstillelse, at dets endelige Udbytte og Frugt tvertimod altid er en mere eller mindre klart bevidst Fortvivlelse.»[19]) Tanken er fremme i hans preken i Gammelt og Nyt, Bd. 1, s. 351 (fra 1864). Menneskelivet er bygd på det forgjengelige, ikke på det evige, derav fortvilelsen.

«Hvor en slig Fortvivlelse engang er vaagnet der vil den ikke kunne overvindes ved frivillig at gaa ind paa en fremtvunget Resignation, men bare derved at Menneskets høiere selv kommer til sin fulde Ret i det, og dette kræver det ogsaa i en anden høiere Existents-Sfære.»[20]) «Det naturlige Menneskes personlige Existents viser saaledes selv hen til en anden, høiere Tilværelsesform som en uavviselig Fordring af dets eget sande Væsen.»[21]) Det tilsvarende stadium hos Kierkegaard er det estetiske, det «Æsthetiske i et Menneske er det hvorved han umiddelbart er det han er».[22]) Og som sådan har den som lever estetisk, også en «Forestilling om Livets Betydning og dets Formaal». Betydningen ligger i den livsnytelse det kan gi. Alle estetikere er enig om dette: man skal nyte livet. «Det varieres naturligvis saare meget, alt eftersom Forestillingen om Nydelse er forskjellig, men i dette Udtryk, at man skal nyde Livet enes de alle.»[23]) Motsetningen mellom lyst og ulyst bestemmer i dette stadium menneskets hele livsholdning. Men en slik eksistensmåte kan ikke føre til varig lykke. «Enhver æsthetisk Livsanskuelse er Fortvivlelse, og enhver som lever æsthetisk er fortvivlet enten han veed det eller ikke. Men naar man veed dette, da er en høiere Form af Tilværelse en uafviselig Fordring.»[24])

Så er da Johnson enig med Kierkegaard når det gjelder resultatet av menneskelivet i det første stadium. Overgangen til det annet stadium skildres videre i full overensstemmelse med Kierkegaard.

19) Forel. 73 a i U.B. s. 50—51. — 20) Ibid. — 21) Grundr. s. 20. — 22) Sml. Værker II, Kbh. 1920, s. 193. — 23) Ibid. 195. Sml. Saml. Værker VII, Kbh. 1925, s. 275. — 24) Kierkegaard: Sml Værker. Andet Bd. 2. Udg. Kbh. 1920, s. 209 flg.

«I et saadant høiere Stadium af sit personlige Liv vil Mennesket alene kunne indtræde derved, at dets ved Hjertets Egoisme tilbagetrængte høiere Selv, kommer til sin fulde Ret i dets personlige Liv. Det første, som her kræves, er, at det kommer til fuld Bevidsthed om sig selv, at dets *Samvittighed,* hvori dets høier Selv væsentlig gjør sig gjældende, *vaagner op* af sin Slummer, udfries af den Tilstand af Formørkelse og Afmagt, hvori den endnu befinder sig hos det naturlige Menneske, idet den sædelige Drift, som i den kommer til Orde, gjør et saadant Indtryk paa Hjertet, at dette trods sin selviske Modstræben nødes til at anerkjende dens Krav i dets fulde Udstrækning og i dets hele ubetingede Gyldighed.»[25]) Med rette bemerker professor H. Ording: Når Johnson her henviser til Lk 15, 17, så svarer det ganske til Kierkegaard som just med utgangspunkt i Skriften har skildret denne overgang til det etiske stadium.[26])

Men mest karakteristisk er vel forholdet mellom Johnson og Kierkegaard hvor det gjelder hensikten med dette stadium, eller kanskje heller resultatet av det. Lovens fordring omspenner etter Johnson hele menneskets personlige eksistens, ikke som en samling av enkelte bud og forskrifter, men som uttrykk for det menneskelige viljelivs idé i dets dypeste grunn. Loven foreholder mennesket ikke bare hva det skal gjøre, men hva det skal være.[27]) Derfor vil lovens fordring føre til en dom over hele menneskets personlige tilværelse, en fordømmelsesdom ikke bare over denne eller hin enkelte handling, men over samtlige handlinger, og ikke bare over menneskets handlinger, «men over selve dets villende Hjerte i dets Grundretning».[28]) Gisle Johnson betoner på det sterkeste at synden er noe omfattende ved vårt hele vesen.[29]) Det samme gjør Kierkegaard. Det er nettopp derfor at mennesket etter Kierkegaard ikke kan gå direkte over fra det estetiske til det religiøse stadium. «Et umiddelbart Forhold mellem Umiddelbarhed og Syndsforladelse vil sige, at Synden er noget Enkelt, og dette Enkelte tager da Forladelsen bort. Men dette er ikke Syndsforladelse.»[30]) Et barn vet således ikke hva syndsforlatelse er, sier Kierkegaard, for barnet ser bare det enkelte feiltrin, og syndsforlatelsen gjelder derfor bare den enkelte handling, den enkelte synd. I full overensstemmelse med tankegangen hos Kierkegaard hevder Johnson at når mennesket kommer under loven, må det ikke bare overta den synd det står i personlig kausalitetsforhold til, men ubetinget alt hva det hos det finnes å være i strid med lovens krav, altså også *hjertets syndige natur-*

25) Grundr. s. 20. — 26) Hans Ording:. Dogmatisk Metode s. 70. Der henvises til Kierkegaard: Ligevægten mellem det æsthetiske og ethiske i personlighedens udarbeidelse II ff., særlig s. 160. — 27) Grundr. s. 21. — 28) Ibid. 23. — 29) Ibid. — 30) Kierkegaard: Stadier 1845, s. 373.

bestemthet.[31]) I forelesningene fra 1856 bruker Johnson forresten et uttrykk som enda sterkere enn ordene i Grundrids leder tanken hen på Kierkegaard: Synderen «vil kjende sig skyldig i hele sin naturlige personlige Existens».[32]) Ved lesningen av Johnsons system må en legge merke til hvor liten gjenklang der er på dette punkt av andre dogmatikeres framstilling og hvor framherskende Kierkegaards tankegang er. Høyst karakteristisk er således den eiendommelige uklarhet som preger dette stadium både hos Kierkegaard og Johnson, «fordi det på en måte representerer troens standpunkt, og dog ikke er virkelig kristendom».[33]) Johnson betoner sterkt at lovtroen står i et forhold til den kristelige tro som absolutt utelukker enhver umiddelbar overgang fra den ene til den andre.[34]) Men når man så leser Johnsons framstilling av menneskets erkjennelsesmuligheter under loven, kommer en uvilkårlig til å stusse over hvor langt disse når. Mennesket erkjenner ikke bare en rekke av guddommelige åpenbaringsformer som framgår av Guds forhold til verden, altså de såkalte relasjonsegenskaper,[35]) men erkjennelsen går videre til hans vesensegenskaper, de såkalte immanente modalitetsbestemmelser.[36]) Mennesket under loven erkjenner til og med Gud som den absolutt gode, den absolutt hellige: «Just derfor aabenbarer han sig i Forhold til Verden som meddelende Godhed, fordi han i sig selv er den absolute Kjærlighed, den, hvis Væsen det er at ville meddele af sit eget Livs uendelige Fylde, meddele sig selv.»[37])

Man kommer uvilkårlig til å spørre om ikke evangeliet må til for å bibringe mennesket en slik erkjennelse. Her ser vi det uklare ved dette stadium. Lovtroen er ennå ikke kristendom, men har faktisk noe av den kristne tros innhold. Johnson begrunner den sist siterte sats med 1 Joh 4, 8. 16, men disse skriftsteder kan ikke anvendes på den måte som Johnson her gjør, de handler nettopp ikke om mennesket under loven, men i troens eksistensform. Det ligger nær å anta at Kierkegaards svakhet er blitt Johnsons svakhet, for ellers er Johnsons system bygd opp med en uvanlig logisk stringens.

Avhengigheten av Kierkegaard viser seg videre ganske klart i Johnsons avsnitt om lovtroens innflytelse på menneskets personlige liv. Når han der hevder at lovtroen bare kan skape en utvortes lovoppfyllelse, men ikke gi kraft til å gi viljelivet den grunnretning loven fordrer, så er jo disse tanker bibelske. Likeså når han hevder at loven ikke virker kjærlighet til Gud. Det samme kan naturligvis

31) Grundr. s. 33. — 32) Forel. no. 70 a i U.B. § 61. — 33) Påvist av H. Ording i Dogmatisk metode s. 71. — 34) Grundr. s. 61. — 35) Grundr. § 43. — 36) § 47. — 37) Johnson: Grundr. s. 55.

også sies om § 50 i Grundrids, hvor Johnson påviser at lovtroen bare vil føre inn i en tilstand av indre disharmoni, av usalighet og angst, kort sagt: det som med et bibelsk uttrykk kalles «hjertets sønderknuselse». Men selve formuleringen minner om Kierkegaard. Og især er det tilfelle i slutten av kapitlet om menneskets gudsforhold under loven. Det heter: «Lovtroen er saaledes ikke endnu den sande Tro, Menneskets sande Gudsforhold. Hele dets Liv under Loven kan kun være et nødvendigt *Gjennemgangsstadium* i dets sædelig-religiøse Udviklingsproces. Ogsaa det viser hen til en anden, højere Tilværelsesform som en uafviselig Fordring av Menneskets eget inderste Væsen.»[38]) Skildringen av den etiske eksistensform er hos Kierkegaard ikke så fullført som den estetiske, men det resultat den fører til, er klart nok framstillet, kanskje best i Stadier. (Skyldig — Ikke Skyldig.)

«Det ethiske spørger kun om Skyldig eller Ikke-Skyldig, er selv nok Mand for at hamle op med Menneskene, trænger ikke til noget Udvortes og Synligt, end sige saa tvetydigt dialektisk som Skjebne og Tilfælde, eller til nogen Doms-Aktens Haandgribelighed. Det Ethiske er stolt og siger, naar jeg har dømt, saa behøves der ikke videre. Dette vil sige, at det Ethiske ønsker sig separert fra det Æsthetiske og fra den Udvorteshed, der er dettes Ufuldkommenhed, det ønsker at indgaae en herligere Forbindelse, og denne er med det Religieuse.»[39]) «Den Religieusitet der faaes ligefrem af Virkeligheden, er tvivlsom Religieusitet, det kan godt være æsthetiske Kategorier der bruges, og Leveviisdom, der erhverves; men naar Virkeligheden ikke har formaaet at knuse, og da Individet falder for sig selv, saa er det Religieuse tydeligere.»[40]) Det ethiske stadium skal etter Kierkegaard nettopp knuse så det blir plass for det religiøse.

Når det ene trin med nødvendighet skal fordre et høyere, så spørs det imidlertid hva det er for en trang som driver mennesket fram. Overgangen fra det ene trin til det andre skjer som nevnt ikke ved en kontinuerlig utvikling, men ved et brudd. Spørsmålet blir så hvilken kraft det er som driver mennesket hen mot bruddet. Johnson nevner, som før påvist, den dype utilfredshet, den følelse av angst, smerte og åndelig hunger som gjør seg gjeldende.[41]) Men så spørs det om alt dette er en iboende tilstand i mennesket, noe immanent. Der er ting som kunne tyde på det. Når Johnson taler om den sedelige lov som er mennesket gitt i dets samvittighet,[42]) og at mennesket kommer inn i det etiske stadium «derved at dets

[38]) Grundr. s. 60. — [39]) Stadier 1845 s. 343—44. — [40]) Ibid. s. 349. — [41]) Grundr. s. 38 — [42]) Grundr. s. 10.

ved Hjertets Egoisme tilbagetrængte højere Selv kommer til sin fulde Ret i dets personlige Liv»,[43]) så får en ikke klart for seg at den kraft som skal utrette det, må komme utenfra. Det henger sammen med erfaringsteologiens svake åpenbaringssyn. Men det henger ganske visst vel så mye sammen med Kierkegaard. For i sine prekener mangler så visst ikke Johnson klarhet på dette punkt. I en preken hvor han behandler menneskets åndelige hunger, sier han at hungeren ingenlunde er et vitnesbyrd om menneskehjertets liv eller lengsel etter livet, «men tvert imod et Vidnesbyrd, som *Gud* gjennem vor Natur aflægger mod vort Hjerte med al dets Attraa, Begjæring og Længsel, al dets Higen, Stunden og Stræben».[44]) «Midt i vort Frafald fra Gud og vor Adskillelse fra Ham er og bliver dog vor Natur, den ved Synden helt igjennem, i Bund og Grund fordærvede og ødelagte Natur, Guds Hænders Gjerning; Han har skabt den. Han opholder den, Ham hører den altsaa til. Han har den i sin Magt. Derfor bruker Han den altsaa som et Vidne mod os.»[45]) I preknene kan en iallfall ikke si at Johnson fordunkler at Gud har initiativet, åpenbaringstanken kommer klarere fram der enn i det andre avsnitt av pistikken. Dette faktum peker hen på avhengigheten av Kierkegaard. Ingen kan sterkere enn Kierkegaard gjør tillegge Gud all virken, alt initiativ. Men i sin framstilling av det etiske stadium er det en eiendommelig uklarhet, som altså Johnson har felles med den store danske tenker.

Imidlertid er det vel ikke bare avhengigheten av Kierkegaard som har ført til uklarheten hos Johnson, men i noen grad også det apologetiske sikte som ligger bak hans framstilling av pistikken. Som nevnt har Johnson ikke noe eget apologetisk avsnitt i sitt system og setter ikke teologien i forhold til den alminnelige vitenskapelige tenkning. Han gjør alvor av den satsen at det guddommelige ikke kan kjennes uten Guds Ånd. Ut fra dette syn er det selvsagt ikke endefram å levere noen almengyldig apologetikk. Det vil ikke kunne gjøres uten fare for å underordne det guddommelige den menneskelige fornuft. Gisle Johnson velger den framgangsmåte å legge det apologetiske i selve metoden: det ene trin fordrer med iboende nødvendighet et høiere, men hvert av disse trin lar dog menneskelivets idé urealisert og kan ikke tilfredsstille menneskets trang. Det skjer først i troens eksistensform. Og dermed viser evangelietroen seg som det vann som formår å slukke den åndelige tørst og stille menneskehjertets dypeste trang. Heri ligger det apologetiske. Imidlertid mener Johnson åpenbart ikke at dette bare skal være forståelig for den troende, som man skulle ha antatt ifølge

[43]) Grundr. s. 20. — [44]) Gammelt og Nyt 1864 s. 353. — [45]) Ibid.

hans utgangspunkt. For en del skriver uklarheten seg nok fra dette forhold.

Kierkegaards innflytelse gjør seg ikke så sterkt gjeldende i Johnsons framstilling av troens vesen. Men også her kan merkes Kierkegaardske tanker. Mennesket under loven vet seg å være gjenstand for Guds vrede på grunn av synden, mens mennesket i troens eksistensform nettopp vet seg å være gjenstand for Guds nåde på tross av synden. Dermed er det gitt at den kristelige tro ikke kan framgå av lovtroen ved noen immanent utvikling. Som før nevnt betoner Johnson som Kierkegaard aller sterkest bruddet ved overgangen til troens stadium. Men det tilsvarende avsnitt hos Kierkegaard er ikke så utførlig framstilt, og derfor er innflytelsen ikke lenger så merkbar. Sammenlikner en Johnsons skildring av overgangen mellom menneskets naturlige gudsforhold og dets gudsforhold under loven med overgangen fra loven til troens stadium, må en legge merke til hvordan åpenbaringstanken gjør seg gjeldende ved denne siste overgang: «Den Guds Naade, som er den christelige Troes ejendommelige Indhold, er for Mennesket under Loven en absolut skjult Hemmelighed. Til Erkjendelse af denne Naade kan det derfor kun komme gjennem en *objektiv Aabenbaring* af den, en eiendommelig ny Selvaabenbaring fra Guds Side, som i Modsætning til Loven med dens Bud og Dom maa fremtræde i Skikkelse af et «Evangelium», et guddommeligt Budskab, Tilbud og Tilsagn om Naade.»[46]) Den kristelige tro er som synderens overbevisning om å være gjenstand for Guds nåde vesentlig evangelietro. For å komme til slik tro er forutsetningen fornøden kunnskap om evangeliets innhold. Her har vi nettopp det en savnet ved Johnsons skildring av overgangen mellom det første og annet stadium. Der ble det ikke klart at Ordet måtte til for å utfri menneskets samvittighet av den naturlige formørkelse og avmakt. Johnson hevder imidlertid at den blotte kunnskap ikke er nok, for den kristelige tro er ikke bare en forstandssak, men først og fremst en hjertesak, og bare som en hjertesak kan den øve den bestemmende innflytelse på hjertelivet som er dens eiendommelige oppgave. «Hvad her kræves er derfor, at den af Evangeliet modtagne Forestilling ogsaa *griber Hjertet,* gjør et Indtryk paa det, som er stærkt nok til at formidle dets virkelige Tilegnelse af den, at forvandle dets Overbevisning om Guds Vrede til Overbevisning om hans Naade.»[47]) For en slik innvirkning av evangeliet på hjertet er det nødvendige subjektive tilknytningspunkt gitt i den tilstand av sønderknuselse som det befinner seg i der hvor loven har fått utrettet sin gjerning

[46]) Grundr. s. 61—62. — [47]) Grundr. s. 63.

i det. Det er her interessant å ha in mente Kierkegaards sats: «Den ethiske Sphære er kun Gjennemgangssphære, og derfor er dens høieste Udtryk Angeren som en negativ Handlen. Den æsthetiske Sphære er Umiddelbarhedens, den ethiske er Fordringens (og denne Fordring er saa uendelig at Individet altid gaaer fallit), den religieuse er Opfyldelsens, men vel at merke, ikke en saadan Opfyldelse, som naar man fylder Guld i en Stok eller i en Pose, thi Angeren har netop gjort uendelig Plads, og deraf den religieuse Modsigelse: paa eengang at ligge paa 70,000 Favne Vand og dog være glad.»[48]) Og likeså kan det være klarnende for den følgende utvikling å ha klart for seg Kierkegaards sats om vanskeligheten ved den personlige tilegnelse av syndsforlatelsen: «Det, der er det vanskelige ved Syndsforladelsen, naar den ikke skal afgjøres paa Papiret eller være afgjort ved et levende Guds Ords Forsikringer, snart bevægede i Fryd, snart i Graad, er at blive sig selv saaledes gjennemsigtig, at man veed, at man ikke paa noget Punkt existerer i Kraft af Umiddelbarhed, ja endog saaledes, at man er bleven et andet Menneske.»[49]) I Kierkegaards Stadier paa Livets vei finnes imidlertid ingen sammenhengende skildring av menneskets vei fra lovens sønderknuselse til den troendes fulle forvissning om sin nådestand og vissheten om å eksistere i kraft av åpenbaringen og være blitt et annet menneske. Kierkegaards sikte er jo ikke i første rekke teologisk. Men hos Johnson finnes en både klar og karakteristisk framstilling, som sikkert hører til det betydeligste i Johnsons teologi.

Det sønderknuste hjerte kan ikke annet ved budskapet og forestillingen om Guds nåde enn å motta et umiddelbart inntrykk av den indre harmoni mellom dette evangeliets objektive innhold og sin egen subjektive trang, altså av budskapets og forestillingens sannhet. Men denne uvilkårlige følelse av evangeliets inntrykk er ennå ikke mer enn troens subjektive forutsetning. Som en hjertesak er troen ikke bare følelsens, men i høy grad også en viljens sak. Til virkelig tro på evangeliet kommer mennesket først da når det gir det uvilkårlig mottatte inntrykk rom i hjertet, og dermed åpner seg for evangeliet, «naar Hjertet villende gaar ind paa og hengiver sig til, hvad det saaledes følende har modtaget, og derved lader sig bevæge til selv at gribe det, hvoraf det føler sig grebet, villig følger den derfra udgaaende Impuls til at skjænke Naadens Budskab sin Anerkjendelse, sit Bifald og Samtykke, — naar det altsaa ved det Indtryk, det har faaet af Evangeliets Sandhed, virkelig ogsaa lader sig overbevise om dets Sandhed og saaledes i Kraft af det villig

48) Stadier 1845 s. 370. — 49) Stadier 1845 s. 374.

bøier sig for Sandhedens objektive Magt».[50]) Det er meget fortjenstfullt at Johnson slik framhever det moment av anerkjennelse av evangeliebudskapet som hører troen til, noe som ellers ikke var alminnelig i samtidens teologi.

Men når det forholder seg slik med troens fødsel i menneskets hjerte, så er det dermed gitt at troen ikke er noen uunngåelig eller nødvendig frukt av evangeliets forkynnelse. Det står i menneskets makt å avvise evangeliets nådetilbud, å motstå sannheten som er åpenbart i det. Og der loven ikke har fått utrette sin gjerning i hjertet, der vil dette ikke engang kunne motta noe inntrykk av evangeliets sannhet. Men også der hvor loven har gjort sin gjerning, kan mennesket unndra seg evangeliets innflytelse og hindre troens fødsel i hjertet. Hvor denne motstand blir total, blir resultatet ikke tro, men forargelse, en potensert vantro. Men motstanden kan også bare være partiell, idet hjertet ikke helt unndrar seg inntrykket av evangeliet, men heller ikke helt åpner seg for det eller hengir seg til det. I en kristelig og psykologisk fin skildring viser Johnson resultatet: «I et saadant Hjerte vil da Evangeliet fremkalde en viss Lengsel efter Naade og et vist Haab om Redning, altsaa en vis Anerkjendelse af dets Sandhed, men allikevel ingen virkelig Tro, ingen fast Overbevisning om Guds Naade og derfor heller ingen virkelig Søgen efter Naade, kun en Svæven mellem Haab og Frygt, en i Hjertets Mangel paa Oprigtighed grundet Tilstand af Tvivl, Usikkerhed og Ufred, en Halvtro, som med indre Nødvendighed fører tilbake til fuldstændig Vantro overalt, hvor den ikke bliver en Gjennemgang til virkelig Tro, til Hjertets fulde, udelte Hengivelse til Evangeliets Sandhed.»[51])

Den tro på Guds nåde man kommer til når man åpner seg for evangeliet, er en overbevisning om Guds alminnelige nådevilje som også gjelder en personlig. En slik tro skaper en ny eiendommelig bevegelse i det sønderknuste hjerte, et begjær etter å få del i Guds nåde, en lengsel etter Gud så det vender seg til ham med bønn om nåde. På dette stadium kan troen karakteriseres som en nåde søkende tro. Men å vende seg slik til Gud kan man ikke uten tillike å vende seg bort fra sin synd. Ved troen på Guds nåde får synderen mot og kraft til å vende seg til Gud og til å se sin synd i hele dens virkelighet. Det som loven har virket, blir potensert ved evangeliets samvirken og frambringer åndens fattigdom. Dette fører igjen til sorg over synden, anger over den og et energisk brudd med den.[52]) «Ved troen paa Guds Naade bliver saaledes den ved Loven virkede Sønderknuselse ikke tilintetgjort,men vel eiendommelig be-

50) Grundr. s. 63—64. — 51) Grundr. s. 65—66. — 52) § 56.

stemt, den bliver ved Evangeliet hævet til en Sindsforandring. Som Overbevisning om Guds almindelige Naadevilje viser Troen sig virksom i Hjertets «Omvendelse» fra Synden til Gud.»[53])

Om denne nådesøkende tro bruker Gisle Johnson uttrykket lengselstro. Lengselstroen karakteriserer han som den kristelige tro i dens begynnelse. Den kan derfor ikke helt ut tilfredsstille den trang som er vakt hos synderen ved loven og evangeliets samvirken. Den er bestemt til å gå over i en høyere form av troen: den troendes fulle forvissning om sin nådestand. Det vil også skje hvor ikke noe griper forstyrrende inn i utviklingens gang. På dette punkt skulle en ha trodd at Gisle Johnson hadde gjort nøyere tilknytning til den gamle lutherske dogmatikks lære om testimonium spiritus sancti. Men han framstiller bare saken slik: «Den som i Troen er forvisset om, at Gud vil skjenke enhver Synder sin Naade i samme Øieblik, han i Troen vil modtage den, maa saasandt han er sig selv bevidst virkelig at ville dette, nødvendigvis ogsaa være forvisset om at Gud allerede har skjenket ham sin Naade. I livets virkelighet kan det være mye som fordunkler den troendes bevisthet om seg selv som sådan. Det må derfor innrømmes at en synder kan tro og ha funnet nåde hos Gud uten selv å vite det.[54]) Men det normale er at «den Naade søgende Tro *gaar umiddelbart over* i Hjertets Trosforvisning om at have fundet, hvad det søgte, og at den Troende *stadig ejer* denne Trosforvisning i sit Hjerte, idet den stedse paany fremgaar af hin Troens Grundform».[55]) I den videre redegjøring for troens vesen peker Johnson på at troens innhold er evangelieåpenbaringens innhold, Guds nåde i Kristus eller Kristus selv. Troen er dermed tillike sannhetserkjennelse, anerkjennelse av evangeliets innhold som den absolutte, saliggjørende sannhet. Men denne sannhetserkjennelse er en hjertesak, da ingen forstandsmessig erkjennelse strekker til overfor troens gjenstand. En virkelig tilegnelse av evangeliets vitnesbyrd kan derfor bare oppnåes gjennom oppgivelse av all egen visdom. Er således troen allerede som overbevisning om evangeliets sannhet vesentlig betinget av viljens inngripen, så framtrer den fullstendig som en viljens sak i den aktivitet for å gripe og tilegne seg evangeliets innhold, som denne overbevisning viser seg virksom i. Den hjertelige overbevisning om evangeliets sannhet framtrer her som en hjertelig tillit og fortrøstning til Guds nåde åpenbart i evangeliet, eller til Kristus som denne nådes formidler. «En væsentlig Egenskab ved Troen som en saadan tillidsfuld Overbevisning (assensus fiducialis) er dens *Fasthed*, dens subjektive Vished; formidlet som den er, ved det af Hjertet modtagne Ind-

53) § 56. — 54) Grundr. s. 70. — 55) Ibid. s. 71.

tryk af Evangeliets Sandhed, altsaa ved en over al Tvivl hævet umiddelbar personlig Erfaring, og gjennom denne Erfaring fast grundet paa den guddommelige Forjettelses faste objektive Grundvold, er den en fast Overbevisning, en al Vantroens Tvivl og Uvished principielt udelukkende Forvisning.»[56]) Denne troens fasthet kan imidlertid i livets virkelighet være større og mindre. Der gis en sterk tro og en svak tro.

Men av denne troesakt, denne aktuelle tro, framgår igjen en tilsvarende troshabitus, en habituell tro, som en blivende bestemthet ved hjertet. Den som har trodd evangeliet, er dermed selv blitt troende, troen er dermed blitt hans blivende personlige eiendom, «en eiendommelig ny Form af hans personlige Eksistens». Dette uttrykkssett minner sterkt om Kierkegaard, men ellers synes Johnsons dyktige framstilling av dette kapitel å være selvstendig.[57])

Det synes som om Johnson har maktet framstillingen av troens genesis bedre enn mange erfaringsteologer av europëisk format. Framstillingen er knapp i det trykte Grundrids, og han har utviklet flere punkter nøyere i sine forelesninger. Et viktig punkt er det hvor han taler om trosoverbevisningen som en «Hjertesag formidlet ved Evangeliets overvældende Indtryk paa Hjertet».[58]» Hva det gjelder om ved en framstilling av dette hovedpunkt i prinsipplæren er å trekke grensen mellom menneskelige krefter og guddommelige, først derved kan ordets grunnkarakter bevares ukrenket. Saken er at hvis det menneskelige overvurderes, havner vi i den rene idealisme eller mystikk, og hvis det menneskelige undervurderes, kan en også havne i en art mystikk så Ordets karakter ikke kommer til sin rett. Det overveldende ved Guds virken kan framstilles slik at jeget så å si forsvinner så det går ut over det eksistensielle forhold mellom mennesket og Gud. Johnsons knappe framstilling er meget avbalansert, en må si at Ordet kommer mer til sin rett hos Johnson enn hos en stor erfaringsteolog som Hofmann.

Men når han taler om den habituelle tro kan det se ut som om han mener at trosvissheten hviler i det nye livs immanente struktur. Troserfaringen får likevel ikke samme egenverdi som i Hofmanns teologi. Det heter hos Johnson: «Den habituelle Tro beviser sin Kraft i en uafbrudt fortsat Troes-Aktivitet, hvori Hjertet stedse paany griber og tilegner sig Troens Gjenstand, Evangeliets Indhold.»[59]) Imidlertid utvikler ikke Johnson nøiere den troendes avhengighet av Ordet. Når han tar utgangspunkt i den troendes er-

56) Ibid. s. 73—74. — 57) Sml. også Johnsons «Kierkegaardske» uttrykkssett på s. 76. — 58) Grundr. s. 72. — 59) Grundr. s. 75.

faring og trosbevissthet så burde han ha ettervist at den troende bare kan tenkes under innflytelse av Ordet. Troen grunner seg alene på Guds Ord og løfte, og dette Ord alene har skapt et kvalitativt nytt liv. Derfor eksisterer den troende bare i sitt forhold til Ordet. Han er, som Melanchthon sier, kastet på hans Ord og må leve av det som det voksende foster av sin mor. En nærmere utredning av troens forhold til Ordet savnes i Johnsons framstilling.

Og det er påfallende når en sammenlikner med Johnsons innledende paragrafer. Der tar han ikke bare utgangspunktet i den troendes trosbevissthet, men hevder at denne subjektive erkjennelseskilde viser hen til bekjennelsen og Skriften som nødvendige objektive erkjennelseskilder, og på denne måten søker han å kombinere erfaringsteologiens metode med en objektiv normativ metode. En kan ikke si at kombinasjonen har lykkes, erfaringsteologiens metode er dominerende. Men her står vi også ved erfaringsteologiens svake punkt.

Johnsons pistikk får derfor som prinsipplære et temmelig abrupt preg.

DEN DANSKE KIRKE UNDER OG EFTER BESÆTTELSEN

Av Alfred Th. Jørgensen.

«Den danske Kirke er paa den Tid, da dette skrives, Maj 1943, den lykkeligst stillede Kirke i Verden».

Saaledes begyndte min sidste Beretning om danske Kirkeforhold (dette Tidsskrift 1943, S. 114 ff.).

Og de samme Ord vil jeg gentage, naar jeg nu, Februar 1946, paany skal skrive om vor Kirke.

Men — hvad der ligger imellem de to Beretninger kan unægtelig kaldes alt andet end Lykke.

Een Dag danner det skarpe Skel mellem 1. og 2. Periode, nemlig d. 29. August 1943, og een Dag paa samme Maade det skarpe Skel mellem Ulykkens Dage og den nuværende Situation, nemlig d. 5. Maj 1945.

Man kan spørge, hvorfor der i Danmark blev den skarpe Atskillelse mellem 1. og 2. Periode af den tyske Besættelse, med andre Ord: hvorfor der ikke som i Norge straks blev etableret et fjendtligt Forhold mellem Dansk og Tysk.

Grundene er flere. Men først skal siges, at det danske Folk som Helhed fra d. 9. April 1940 viste Tyskerne den kolde Skulder. Der var ingen Fraternisering, man bøjede sig for den knusende Overmagt og lod sig ikke narre af alle Tyskernes Forsøg paa at stemme os velvilligt over for dem. Selv om vi, som Churchill skal have sagt, var «Lystmorderens Kanariefugl», følte vi os dog fra første Færd som Fanger i Bur. Og meget snart begyndte i det skjulte en aktiv Modstandsbevægelse, især fra de unges Side.

Naar der imidlertid til at begynde med officielt blev proklameret et godt Forhold mellem Danmark og Tyskland og advaret mod at genere Besættelsesmagten, skyldtes det i første Række dels Ønsket om at skaane Land og Folk, dels Ønsket om at bevare Regering og Styre indadtil, i vore egne Forhold. Vi havde jo lykkeligvis ingen Quislinger.

Blandt disse indre Forhold, der altsaa bevaredes ret selvstændigt, var ogsaa Kirkens Arbejde, og derfor havde vi den relativt lykkelige Tid under Besættelsens første Periode.

Endnu d. 21. August 1943 rettede Ministeriet Scavenius, støttet ikke blot af Rigsdagsgrupperne, om end med Nægtelse fra adskillige Rigsdagsmedlemmers Side, men af en lang Række af vore store faglige Sammenslutninger, et Opraab til Befolkningen, hvori det bl. a. hedder:

«Regeringen og Samarbejdsudvalget med Tilslutning af de samarbejdende Partiers Rigsdagsgrupper retter en indtrængende Opfordring til den danske Befolkning om ikke paa nogen Maade at udæske til eller lade sig udæske til uoverlagte Handlinger, men bevare Ro, Besindighed og Sammenhold. Enhver, der ønsker, at dansk Styre i Landet skal bevares, maa føle det som sin Pligt i alle Forhold at bidrage til, at lovordnede Tilstande fortsat kan opretholdes. Ingen maa tage sig selv til Rette.»

Samtidig paalagde Justitsministeren Politiet at hindre al Uro og Ophidselse og at trække sig tilbage, hvor tysk Militær greb ind. Men nu var Modstandsbevægelsen bleven saa stærk, at den ikke lod sig bremse. Og Tyskernes Optræden var samtidig bleven ganske utaalelig.

Et lille Eksempel paa Tyskernes Mistænksomhed fra Perioden før 29. August 1943 skal jeg nævne, fordi det ogsaa berører Norge.

Min Søn Kai Jordt Jørgensen, der var Præst ved den danske Menighed i Flensborg, havde faaet en Disputats for den teologiske Doktorgrad antaget ved Københavns Universitet. Den handlede om økumeniske Bestræbelser blandt Polens Protestanter indtil 1645. Det mundtlige Forsvar var ansat til d. 18. Juni 1942. Kort før denne Dato meddelte det tyske Gesandtskab i København Gestapo i Flensborg, at min Søn ikke maatte faa Visum til at rejse til København, «Der Mann muss gebremst werden». Æmnet forekom Nazisterne for farligt! Min Søn var imidlertid rejst fra Flensborg nogle Dage forinden. Men Professor Kolsrud ved Oslos Universitet, der som polskkyndig skulde være den ene af de to officielle Opponenter, blev «bremset», Tyskerne nægtede ham Tilladelse til at rejse til København. Alt dette fik min Søn først langt senere at vide.

Forinden jeg gaar over til at tale om Perioden efter 29. August 1943, maa jeg gøre opmærksom paa en Bog: «*Den danske Kirke under Besættelsen*» — udgivet af Harald Sandbæk og N. J. Rald (Hirschsprungs Forlag).

Den indeholder for det første en Række officielle Dokumenter, især fra vore Biskopper, af stor Interesse og dernæst en Række Af-

handlinger af forskellige Forfattere, som paa enkelte Udtalelser nær beskedent og objektivt og tit gribende fortæller om, hvad Kirken og de selv maatte lide, og hvorledes de talte Kirkens Sag og værgede den. Det er en Bog, som for Hovedparten af sit Indholds Vedkommende vil have blivende Værdi, og som vil give f. E. norske Læsere et fyldigt Indblik i vore kirkelige Forhold under Tyskernes Herredømme.

Der er enkelte skarpe Udtalelser og uberettigede Domme, som bringer i Erindring, hvad Kirkehistorien beretter om «Bekenderne» under de ældste Kristenforfølgelser, nemlig at disse Bekendere, som virkelig havde vovet Livet for Evangeliets Sag, bagefter tiltog sig en vis Myndighed til at dømme andre, som ikke havde været udsat for de samme Farer eller været stillet paa samme Prøve.

Men nu kommer vi til den 29. August 1943.

Dagen i Forvejen havde Tyskernes civile Leder i Danmark Dr. *Best* overrakt den danske Regering to Noter. Den ene forlangte, at der øjeblikkelig skulde erklæres «Undtagelsestilstand» over hele Landet, ifølge hvilken bl. a. alle Forsamlinger og Møder, Strejker, Færdsel om Natten m. m. var forbudt, og Pressecensur og Hurtigdomstole med Dødsstraf for Sabotage m. m. krævedes indført. Den anden Note vedrørte kun Odense, hvor Spektakler havde fundet Sted, og krævede 1 Million Kroner samt Gidsler m. m. Med disse Krav var Maalet fuldt. Kongen og Regeringen svarede nej.

Dermed var Kongemagt, Regering og Rigsdag sat ud af Spillet. Nu var det Tyskerne, der regerede i Danmark. Vort administrative Apparat indadtil stoppede dog ikke. Departementscheferne (de øverste Embedsmænd i Ministerierne) overtog de løbende Forretninger, idet de dog stadig var i Kontakt under Jorden med de politiske Partiers Ledere. Men vi havde altsaa det kuriøse Forhold, at de ministerielle Embedsmænd ledede de løbende Forretninger og styrede Landet, saa vidt Tyskerne tillod det, indtil 5. Maj 1945. De kunde ikke formelt udnævne Embedsmænd, men «konstituerede» dem, hvad der i Realiteten blev det samme. Den formelle Udnævnelse kom saa efter 5. Maj 1945.

Jeg skal ikke komme ind paa de politiske Forhold i den mørke Periode, kun sige, at vi var stolte over, at saa at sige alle vore Embedsmænd fra de højeste til de laveste holdt en national Kurs, og de enkelte, som leflede med Tyskerne, forstyrrede ikke Helheden. Men Departementscheferne havde en svær og nerveoprivende Tid, især Udenrigsministeriets, Direktør *Svenningsen*, der stadig var den, som skulde være Mellemmand og Forhandler med Tyskerne, ogsaa i kirkelige Sager.

Det er nu Kirkens Saga, vi beretter.

To Dage efter Bruddet udsendte Biskop *Fuglsang Damgaard* et Brev til Præsterne i Sjællands Stift. Han skriver: «Det dybe Mørke har sænket sig over vort Folk» og «Vi vil ikke udæske; vi vil i Tale og Skrift gøre vort til at opretholde Ro og Orden; vi vil være med til at modvirke, at Hadet forgifter vort Folks Sjæl. Men vi viger ikke en Tøddel fra vor Kirkes Bekendelse; vi viger ikke et Fjed fra Sandhed, Ret og Retfærdighed. Vi forbliver tro mod vor Kirke, vor Konge og vort Fædreland».

I den flg. Maaned blev Rygterne om *Jødeforfølgelse* stærkere og stærkere. Og det ejendommelige skete, at der fra tysk, antinazistisk Side tilsidst blev meddelt under Haanden, at vi kunde vente Bortførelse af Jøder. Følgen blev, at Biskopperne d. 29. September nedlagde en alvorlig Protest over for de tyske Myndigheder mod Jødeforfølgelse, og samtidig begyndte Jøder i voksende Tal at flygte til Sverige. Det blev derfor kun c. 465 Jøder, som Tyskerne fik fat paa i Jødenatten d. 1. Oktober, og af dem var kun c. 320 danske Statsborgere.

Om Jødenatten kan jeg tale med af personlig Erfaring. Jeg laa dødssyg som Følge af en Aaresprængning i Hjertet og maatte ikke røre mig. Den 1. Oktbr. om Aftenen ringede fire grønne svært bevæbnede Gestapofolk paa hos os. Min Hustru, som lukkede op, fik en Revolver for Brystet, og blev straks spurgt om, hvor jeg var. Hun forklarede, at jeg var dødssyg og ikke maatte røre mig. «Schadet nicht» var svaret, hvorpaa de masede ind til mig. Jeg maatte staa op, og vi maatte begge følge med efter at have faaet Ordre til at tage Tøj og Mad for syv Dage (!) med. Saa tog de Nøglerne til vor Lejlighed og førte os ud til en af deres «Prærievogne». I den sad vi hele Natten, mens den kørte rundt og samlede Jøder op. Til sidst havnede vi langt ude, ved Svanemøllen, og skulde nu have været ombord hver paa sit Skib, Kvinderne paa et, Mændene paa et andet. Et sørgeligt og frygteligt Syn var de arme Jøder i alle Aldre, gamle Mennesker, Børn, der græd og raabte paa Far, og saa paa den anden Side muntre og fornøjede Gestapofolk. Det lykkedes mig at faa talt med en Officer og faa ham gjort begribelig, at vi var «rein arisch», og saa slap vi løs. Men Staklerne, der blev tilbage!

Karakteristisk var, at da jeg bad Officeren om hans Navn, nægtede han at give det. «Nur wenn Sie über mich klagen wollen!», var hans Svar. Men da jeg ikke vidste, hvem jeg skulde klage til, og fandt en Klage haabløs, fik jeg ikke at vide, hvad han hed. Men hvorledes min Hustru og jeg kunde komme med paa Jødelisten, er os en Gaade. Min Læge sagde forøvrigt næste Dag: «Det er noget af et Mirakel, at De slap fra Turen med Livet.»

Lige fra d. 9. April 1940 var den danske Presse under Censur, følgelig ogsaa den kirkelige Presse. Det førte bl. a. til, at Tyskerne nøje overvaagede, hvad der blev skrevet om den norske Kirkekamp, og da navnlig Præsteforeningens Blad var interessert i at bringe fyldige Meddelelser om den norske Kirke og ogsaa skaffede sig Meddelelser, blev Bladets fortræffelige Redaktør, Sognepræst *Paul Nedergaard* udsat for Ubehageligheder. Det tyske Gesandtskab lod tilsidst Udenrigsministeriets Pressebureau udtale en «klar og stærk Misbilligelse» af hans Udtalelser og idømte ham en Bøde paa 300 Kr. Ogsaa andre kirkelige Blade fik fra Udenrigsministeriet og Kirkeministeriet Paabud om at undlade Omtale af Kirkekampen i Norge ud over officielt godkendte Meddelelser. Ja, det endte med, at Kirkeministeriet paalagde alle Præster at afholde sig fra i Skrift og Tale at behandle Norges Kirkekamp. Det vakte overalt Harme, og jeg skal — efter ovennævnte Bog «Den danske Kirke under Besættelsen» — citere, hvad *Kaj Munk* i den Anledning skrev til Kirkeministeriet:

«Jeg tillader mig herved ærbødigst at meddele Ministeriet, at jeg ikke alene ikke har til Hensigt at adlyde det, men at handle lige stikt imod det. I Stedet for at anmode Udenrigsministeriet om at varetage sine egne Sager, og lade Kirken passe sine, har Kirkeministeriet handlet lige modsat. Danske Præster aflægger Ed paa de symbolske Bøger og meget andet godt, men dog endnu ikke paa den højtærede Hr. Udenrigsminister. . . . Maaske burde man egentlig anlægge Sag mod Ministeriet. Retslig set foreligger jo her det Forhold, at en overordnet Embedsmand vil forlede sine underordnede til Embedsmisbrug. Thi vi Præster er sat her for at tale Ordet og ikke for at fortie det . . .»

Lige efter d. 29. August fængsledes en Række af Kirkens Mænd sammen med mange andre, og det gav Anledning til, at en Kreds Præster, «Præsternes uofficielle Forening» kaldte de sig, forkortet til «*Puf*», nedsatte et Udvalg, bestaaende af Glahn, Honoré, Lerche, Nedergaard og Rald, som skabte en underjordisk Forbindelse mellem Præster, og som iøvrigt paatog sig forskellige Opgaver, saaledes at bistaa Jøderne. «Puf» organiserede ogsaa en «Kirkens Front» af væbnede Mænd, som skulde beskytte Kirkemænd og kirkelige Institutioner og Bygninger. Og den sørgede i stor Udstrækning for Forplejning og anden Hjælp.

Biskopper og Præster tog i det hele stor Del i det underjordiske Modstandsarbejde. Det mest talende Vidnesbyrd herom er maaske, at da England begyndte at sende Faldskærmsoldater til Danmark,

fik disse Ordre til at opsøge den nærmeste Præstegaard. I den Grad stolede man paa Præsterne.

Det viste sig da ogsaa, at der inden for den danske Præstestand kun var ganske enkelte, bogstavelig kun ganske enkelte, paa hvem man kunde hænge Betegnelsen Quisling.

Følgen blev, at Præster og Kirkemænd i stort Tal fængsledes. Ikke saa ganske faa blev underkastet Tortur eller sendt til tyske Koncentrationslejre. Men om Tyskernes Behandling af Befolkningen i et besat Land er det unødvendigt at fortælle Nordmænd. De ved Besked.

Navnene paa de danske Præster, som Tyskerne myrdede, skal imidlertid nævnes.

Den første var *Kaj Munk.* Han blev bortført fra sit Hjem og skudt d. 5. Januar 1944 paa et øde Sted. Bagefter er det oplyst, at Drabet blev foretaget efter Ordre fra højt tysk Sted for at advare den danske Befolkning mod Sabotage og altsaa statuere et tydeligt Eksempel.

Hvad Danmark mistede i Kaj Munk, ved sikkert alle Kirkens og Litteraturens Mænd og Kvinder i Norge. Her skal derfor ikke gives nogen Karakteristik af ham. Kun eet skal siges. Menneskeligt set syntes det, som om han endnu ikke havde kulmineret, som om han vilde have vundet i aandelig Dybde og Klarhed, om han havde faaet Lov til at fortsætte sin Forfatterbane.

Mordet paa Kaj Munk vakte en enestaaende Harme over hele Danmark, og det vil sent blive glemt.

Den unge lovende Teolog, Israelsmissionens Sekretær *Egon Johannessen* blev dræbt d. 24. November 1944, Sognepræst i Esbjerg *P. Bentzen* d. 25. Marts, Sognepræst i København *Tage Schack* d. 9. April 1945 og endelig pastor *J. Grundfør* i København d. 6. Maj 1945. Grundfør blev dræbt under den danske Brigades Indtog i København, mens han hjalp en gammel Kone, der var bleven saaret.

Ogsaa andre gode Mænd inden for Kirken blev myrdet. Nævnes skal blot Lægen *Stefan Jørgensen* i Gentofte og Kordegn *Asbo* ved Helligaandskirken i København.

Under Besættelsen søgte navnlig Biskop Fuglsang Damgaard at opnaa Tilladelse til, at vore Præster maatte besøge danske Fanger, men det blev afslaaet. End ikke dødsdømte maatte de besøge.

Alligevel har den danske Kirke og dens Medlemmer ikke været ude for saa omfattende Voldshandlinger som den norske.

Kun paa eet Punkt har Danmark været og er stadig værre stillet end Norge.

Mod Slutningen af Besættelsestiden væltede Horder af tyske

Flygtninger ind over vore Grænser. Og endnu mens dette skrives, maa vort Land huse, bespise og pleje ml. 200,000 og 250,000 Flygtninge, Mænd og Kvinder, Voksne og Børn. Indtil for nylig har de lagt Beslag paa Skoler, Højskoler og andre offentlige Bygninger, hvor de just ikke er optraadt særlig hensynsfuldt. I København var i lange Tider næsten alle Kommuneskoler og Statsskoler belagt med disse fremmede, og Skolebørnene maatte undervises paa de mærkeligste Steder og til de mærkeligste Klokkeslet. Først nu er Flygtningene gennemgaaende anbragt i særlige Lejre.

En Begivenhed, som rystede hele det danske Samfund, var Tyskernes Bortførelse af vort Politi. Den førte til helt lovløse Tilstande. Tyverier, Ødelæggelser og Røverier tog Overhaand. Vore Myndigheder mistede Myndighed, fordi de ikke havde Magt til at gennemføre Bestemmelser som Fjernelse af Børn og unge, og det hændte, at Forældre med tysk Støtte krævede og fik deres Børn udleveret fra Børnehjem og andre Institutioner, hvor det Offentlige havde anbragt dem. Usædeligheden og Kønssygdommene tog til i uhyggelig Grad. Og Snigmord var ikke sjældne.

Biskopperne nedlagde da ogsaa en alvorlig Protest over for Tyskerne i Anledning af Aktionen mod Politiet.

Usikkerheden ved at færdes ude førte naturligvis ogsaa til, at ikke blot privat Selskabelighed, men Møder og Sammenkomster i stor Udstrækning ophørte. Selv om Dagen kunde det falde tyske Patruljer og danske Lejesvende i tysk Sold ind at skyde løs paa Gaderne.

En modbydelig Skare Landsforrædere, de saakaldte «Stikkere» optraadte. De angav mod Betaling af Tyskerne Landsmænd, som Tyskerne saa fængslede, ofte pinte frygteligt og ikke sjældent dræbte. Desværre var der ogsaa mange — med et uheldigt, misvisende Udtryk kaldt «Værnemagere» — der indlod sig paa økonomiske Transaktioner med Tyskerne, ligesom der var andre i stort Antal, der tog Arbejde hos Fjenden.

En Gallupundersøgelse i Krigens sidste Aar vedrørende Menneskers religiøse Stilling var ikke uden Interesse. Paa Spørgsmaalet: «Anser De Dem selv for at være religiøs?» blev der svaret ja af flg. Procenttal: Arbejderstanden 51,8 Pct., Middelstanden 55,2 Pct. og den højere Middelstand 61,0 Pct. Paa Landet ansaa 57 Pct sig for at være religiøse, i København 49 Pct. Af Mændene svarede 47 Pct. ja, 44 Pct. nej og 9 Pct.: Ved ikke, af Kvinderne 59 Pct. ja, 29 Pct. nej og 12 Pct.: Ved ikke. I Alderen 18—35 Aar ansaa 43 Pct. sig for religiøse, i Alderen over 35 Aar 60 Pct. Paa Spørgsmaalet: «Hvor ofte gaar De i Kirke?» svarede kun 5,4 Pct.: Hver Uge,

8,7 Pct.: Hver 14 Dag, 19,5 Pct.: Hver Maaned, 49,8 Pct.: Sjældent og 16,6 Pct.: Aldrig.

En saadan Undersøgelses Resultater maa imidlertid ikke tages for haandfast; de kan kun betyde Fingerpeg. Mere konkret er Oplysninger om Nadverdgæster. I Storkøbenhavn var Tallet paa Altergæster i 1943: 285.854 og i 1944: 300.615.

Nogen egentlig Vækkelse kan der ikke tales om i disse Aar. Man kunde have troet, at d. 5. Maj 1945 vilde have fremkaldt en Bølge af Taknemlighed mod Gud, og lige straks blev Kirkebesøget ogsaa stærkere, men det var alligevel Fædrelandskærligheden mere end Gudsfrygten, der rejste sig i det danske Folk. Og man tør sige, at siden 1848 har der ikke inden for vort Folk været et saadant nationalt Fællesskab mellem alle sociale Kredse, fra de højeste Embedsmænd til Cyklebudene, som under denne Krig. Men det skal ogsaa siges, at Kirken og Folket næppe heller siden 1848 har været saa fast forbundne som i Besættelsestiden. I det illegale, underjordiske Modstandsarbejde stod Præster og Kommunister Side om Side.

Det betyder ikke, at der ikke findes Mennesker, som sætter sig ud over Kirke og Kristendom. Et særlig grelt Eksempel har vi lige oplevet. En halvgammel ugift kvindelig Inspektør ved en af Hovedstadens Kommuneskoler, *Merete Nordentoft,* kommunistisk Folketingsmedlem, proklamerede over for sine Kolleger, at hun skulde have et Barn, og gjorde det tilmed paa meget ostentativ Maade, som om det var noget uangribeligt i moralsk Henseende. Naturligvis har der rejst sig en stærk Harme i mange Kredse, og baade fra kristeligt Hold og fra anden Side har man krævet, at hun skal afskediges. Foreløbig har hun Orlov.

For Kirkesagen arbejdes der stadig med Energi. Baade i og uden for København er der i disse Aar rejst nye Kirker, saaledes i Vanløse, Holte, Kapernaums Sogn og Advents Sogn.

De Samvirkende Menighedsplejer har 1945 kunnet indvi et Hjem for kronisk Syge i Taarnby og et i Aalborg. Indsamlingen til disse Hjem, der hvert kostede c. en halv Million Kroner, var det sidste Foretagende, jeg havde med at gøre. Sygdom nødte mig i Januar 1944 til at fratræde som Formand. Min Efterfølger blev fhv. Minister *Vilhelm Fibiger.*

I kirkelige Kredse har der i disse Aar været klaget over Præsternes lave Lønninger. Og med Rette! Mange Teologer maa som Studenter gøre Gæld for at føre Studierne igennem, og naar Præstelønningen er lille, fører det undertiden til fortvivlede økonomiske Forhold. Dertil kommer, at Præstegaardene ofte er store og uprak-

tisk indrettede, og at der ikke er Raad til huslig Hjælp. Mangen en Præstekone er ved at slide sig op. En Lønningskommission, der længe har arbejdet, beskæftiger sig med Lønningsspørgsmaalet for alle Embedsmænd, og man tør haabe, at dens Virksomhed maa føre til Forbedring ogsaa af Præsternes Kaar.

I den politiske Verden er der iøvrigt stærkt Røre. Det nuværende Ministerium er et Mindretalsministerium, Venstre, med *Knud Kristensen* som Statsminister. Det synes at have en heldig Haand, men staar over for Løsningen af store Problemer baade udadtil og indadtil. Udadtil er det Danmarks Forhold til de forenede Nationer og Forholdet til det gamle danske Land Sydslesvig. Her havde det foregaaende Ministerium, som aabenbart hverken kendte Stemningen her hjemme eller blandt Sydslesvigerne, erklæret: «Grænsen ligger fast». Nu viser det sig, at det hverken paa den ene eller anden Side af Grænsen slaar til. Syd for Grænsen siges der i flere og flere Kredse: «Nu har vi faaet nok af at være under Preussen, nu vil vi ikke mer!» Men en Vanskelighed er opstaaet derved, at Flygtninge fra andre Dele af Tyskland, navnlig Østpreussen, i stort Tal har slaaet sig ned i Sydslesvig.

Indadtil staar Ministeriet ogsaa over for vanskelige Problemer, Forbedring av Finanserne, Bolignød og Arbejdsløshed.

Dansk Kirke i Udlandet har udvidet sit Arbejde meget betydeligt, ikke mindst som Følge af den stærkt voksende Interesse i Sydslesvig for Danmark.

Diakonissesagen herhjemme staar derimod i Stampe, hvad der hænger sammen med den store Mangel paa Tilgang af unge Piger i bogstavelig alle Erhverv. I alle tre Diakonissehuse har Forstanderne trukket sig tilbage paa Grund af Alder. Pastor Visby i Filadelfia er bleven afløst af Pastor Keiding, Dr. theol. Koch i den danske Diakonissestiftelse af Dr. theol. Hauge, og Pastor Müller i Lukasstiftelsen af sin Søn.

Adskillige kendte Kirkemænd er afgaaet ved Døden. I 1943 vor Kirkes grand old man Stiftsprovst Dr. theol. *Henry Ussing*, i 1945 Provst *F. Munck*, Biskop *A. J. Rud*, Provst *Friis Berg* og Sognepræst *Richard Thomsen* foruden de tidligere omtalte, der blev myrdet.

Stor Betydning har det, at det *teologiske Fakultet i Aarhus* nu er kompletteret og nu kan afholde teologisk Embedseksamen.

Under hele Besættelsen var den danske som den norske Kirke isoleret. Lykkeligvis er Isolationen nu brudt. Allerede 1943, d. 26. og 27. August, altsaa lige før den skæbnesvangre 29. August havde vi den Glæde at se Sveriges Ærkebiskop *Eidem* og Provst *Paavo*

Virkkunen fra Finland iblandt os ved Folkekirkeligt Filantropisk Forbunds Landsstævne. Ærkebiskoppen prædikede i Vor Frue Kirke under mægtig Tilslutning, og Provst Virkkunen holdt et gribende Foredrag om «Krigen og Ungdommen». Efter hin 29. August og navnlig før og under Jødeforfølgelsen flygtede mange Danske til *Sverige* og fandt her ligesom de norske Flygtninge en Modtagelse, som sent skal glemmes. *Folke Bernadottes* modige og geniale Indsats for vore Landsmænd i tysk Fangenskab er et straalende Blad i Sveriges Historie.

Den 24.—26. August 1945 holdt «Nødhjælpen til Europas evangeliske Kirker» et Møde i København for at forhandle om Hjælpen til de nødlidende Kirker, navnlig til Norge og Finland. Efter Indbydelse deltog Provst *Virkkunen* og Overinspektør *Tunkelo* fra Finland, biskop *Sigurgeir Sigurdsson* fra Island, Professor *Olaf Moe* og Domprovst *Hygen* fra Norge, Pastor *Wollmer* og Direktør *Borgvall* fra Sverige og Pastor *Herman Jørgensen* fra Amerika. Forud for dette Møde var der imidlertid et *Bispemøde*, og Deltagerne i dette, Biskop *Salomies* fra Finland, Biskopperne *Berggrav* og *Fjellbu* fra Norge, Ærkebiskop *Eidem* og Biskopperne *Rodhe* og *Aulén* fra Sverige samt Biskopperne *Fuglsang-Damgaard* og *Øllgaard* deltog ogsaa i Nødhjælpens Møde. Pastor *Svantesson* fra Diakonistyrelsen og Direktør *Harry Johanson* fra Sigtuna var ligeledes Deltagere.

Mødet fik sin store Betydning derved, at vi endelig kunde faa fyldige Oplysninger om Situationen i Norge og i Finland, særligt inden for deres Kirker.

Disse Oplysninger blev for Norges Vedkommende yderligere suppleret, da den omfattende danske Hjælpeaktion «Norgeshjælpen» under Admiralinde *Hammerichs* Ledelse afsluttedes her i København. Præsterne *Dagfinn Hauge* (Oslo) og *Sigurdsen* (Arendal) holdt da Foredrag for os.

I Oktober var Nødhjælpens Sekretær, Pastor *Børge Andersen* og jeg til Møde i Genéve, hvor den internationale Nødhjælpskomité, i hvilken bl. a. Provst *L. Koren* og jeg havde Sæde, gik op i det nyoprettede «Department for reconstruction and interchurch aid» under det kirkelige Verdensraad.

Vigtigst af disse internationale Møder var dog et Møde her i København i December 1945, hvor *det lutherske Verdenskonvent* blev genoplivet. Forbindelsen mellem de lutherske Kirker havde jo været afbrudt af Krigen. Til Stede var fra Amerika Director for National Lutheran Council, Moreheads Efterfølger Dr. *Ralhp Long*, Biskop Dr. *Fry* fra United Lutheran Church og Biskop Dr. *Aas-*

gaard fra den norsk-amerikanske Kirke, Biskop *Rodhe* fra Sverige som Stedfortræder for Ærkebiskop Eidem, der var syg, Pastor *Harjunpää* som Stedfortræder for Finlands Ærkebiskop Lehtonen, og Biskop *Fuglsang-Damgaard* og undertegnede fra Danmark med Pastor *Børge E. Andersen* som Sekretær. Profesor *Olaf Moe,* som skulde have deltaget, var dessværre forhindret paa Grund af Sygdom.

Ved Mødet genoptog Ledelsen af Verdenskonventet *Eksekutivkomitéen* sin Virksomhed med Ærkebiskop *Eidem* som Præsident, Professor *Olaf Moe* som Vicepræsident, Dr. *Long,* Biskop *Aasgaard* og undertegnede med Amerikaneren Dr. *Michelfelder* som Generalsekretær. Fra tidligere Tid er Biskop *Max von Bonsdorff* (Finland) Medlem. Tyske Medlemmer kan først senere indtræde.

Der blev nedsat en særlig *Relief Committee,* bestaaende af Fry, Long, Rodhe, Direktør Harry Johansson, Fuglsang-Damgaard, Biskop Sigurdsson (Reykjavik) og undertegnede, der blev valgt til Formand, med Michelfelder som Sekretær.

Under Mødet blev det oplyst, at Amerikas lutherske Kirker under Krigen har understøttet 39 andre lutherske Missionsselskaber med ikke mindre end 2 Millioner Dollars.

Amerikanerne foreslog, at Lutheranerne skulde lade sig repræsentere som Konfession i det kirkelige Verdensraad ligesom de Ortodokse og ikke nationvis, og Forslaget vil af dem blive sendt rundt til de lutherske Kirker.

Man udtalte Muligheden af at afholde et luthersk Verdenskonvent i 1947.

Ovennævnte Relief Committee holdt sit første Møde i Stockholm d. 1. og 2. Februar 1946.

Besættelsestiden er omme, men som Minder om dens Uhygge har vi stadig de tyske Flygtninge og lange Rækker af Domshandlinger over de danske Landsforrædere. Vi savner ogsaa mangt og meget, især Brændsel og Beklædningsgenstande. Men Fødevarer er vi dog stadig i Besiddelse af og kan derfor stadig hjælpe der, hvor Nøden endnu raader.

Og det danske Folk er som ovenfor sagt blevet sig sin Nationalitet og sit Særpræg mere bevidst. Dertil har i særlig Grad vort Kongehus, Kongen, Dronningen og Kronprinsparret, bidraget. Skønt vor gamle Konge maatte opleve, at baade Amalienborg Slot og Sorgenfri Slot blev angrebet af Tyskerne, mens han boede paa Slottene, holdt han ud og styrkede ved sit Eksempel Modet og Sammenholdet i vort Folk.

EN NY OVERSETTELSE AV DET NYE TESTAMENTE

Av D. A. Frøvig.

Det er en viktig sak for en kirke at den kjenner Den hellige skrift i en god oversettelse, og det har derfor krav på interesse at det nu foreligger en oversettelse av Det nye testamente fra professor *Lyder Bruns* hånd (Det nye testamente i ny oversettelse. I. Evangeliet, II. Apostelskriftene, Aschehougs forlag 1945). I forordet sier Brun at det er hans mål «å gjøre de nytestamentlige skrifter i deres opprinnelige greske språkform mest mulig forståelig for norske nutidslesere», og han vil derfor ikke gi oss en bokstavrett oversettelse, men en som først og fremst gjengir tekstens mening «i en for oss tilgjengelig og naturlig form». I språklig henseende søker han «å holde en middelvei mellom nutidsfjern gammelmodighet og historiefjern modernisering», og han vil i det hele med sin oversettelse gjerne tjene nutiden uten å oppgi bibelordets verdighet og fynd.

Å løse denne oppgave er ingen lett sak. Det vet enhver som har syslet med utforskningen og gjengivelsen av Det nye testamente. For det første støter man på den vanskelighet at vårt skriftspråk er i stadig og rask bevegelse fordi kravet på fornorskning er blitt sterkere og sterkere. Meningene om hva man skal anse for normalt eller bare tillatt, er delte, og å gjøre alle tillags er derfor blitt meget vanskelig, for ikke å si umulig. Professor Brun har, som han sier, fulgt en mellomvei og søker derfor mest mulig å unngå på den ene side det gammelmodige og på den annen det vulgære og platte, og hans oversettelse skiller seg herved i det store og hele fordelaktig fra den gjengivelse av Genesis som vi har i Michelet, Mowinckel og Messels oversettelse av Det gamle testamente (Aschehoug 1929).

Dernest er det vanskelig å avgjøre hvilken framgangsmåte en skal følge under oversettelsen. Skal man tilstrebe en mest mulig

nøyaktig og ordrett gjengivelse av grunnteksten, eller skal man først og fremst søke å gjøre dens mening innlysende for leseren uten å føle seg bundet av dens ordlyd? Faren ved den første metode er at oversettelsen kan bli vanskelig å forstå uten kommentar, mens den andre lett gjør oversettelsen altfor fri, så den til dels mer blir en parafrase enn en teksttro oversettelse og derfor gir rom for større eller mindre vilkårlighet. Da *Schleiermacher* syslet med sin berømte oversettelse av Platos dialoger, følte han sterkt denne vanskelighet, og han har også skrevet en avhandling «Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens». Det er to motsatte framgangsmåter å følge, sier han. «Enten lar oversetteren *forfatteren* mest mulig i ro og beveger leseren hen mot ham. Eller han lar *leseren* mest mulig i ro og beveger forfatteren hen mot ham.» I siste tilfellet søker oversetteren å la den originale forfatter tale på den måte han kunne tenkes å uttrykke seg på hvis han hadde talt oversetterens eget språk. Dette mener nå Schleiermacher er umulig, da ingen utpreget personlighet kan tenkes å ha skrevet på et annet språk enn sitt eget. Derfor foretrekker han den første metode, selv om det da må føles at det er et oversettelsesspråk han skriver. Derimot mente den berømte filolog *von Willamowitz* at det først og fremst gjelder å få den originale forfatter til å tale i vårt eget virkelige språk, da han først derved kan gjøre det inntrykk på oss som han gjorde på de opprinnelige lesere.

Om Brun må det sies at han følger den siste framgangsmåte og derfor ikke søker å gi en mest mulig ordrett oversettelse, men en som først og fremst vil gjøre tekstens mening forståelig for leseren, og det er heller ikke vanskelig å se at den nytestamentlige tekst til dels legger denne framgangsmåte nær. Man tenke på uttrykket «i kjødet», som har tilknytning i den gammeltestamentlige bruk av «kjød» i betydningen menneske. «Kjød» i denne mening er et helt igjennom unorsk ord, og uttrykket «i kjødet» ville være helt uforståelig for en norsk leser hvis han ikke ble undervist om betydningen av det og kjente litt til den gammeltestamentlige språkbruk. Av «kjød» har den danske prøveoversettelse av Det nye testamente (1942) ikke mindre enn 12—15 forskjellige gjengivelser. Hvor mange Brun har, vet jeg ikke, men han har iallfall en rikt variert gjengivelse av ordet. Således gjengir han Rom 1, 3 «etter kjødet» med «etter kjødelig byrd», 3, 20 «intet kjød» med «ikke noen dødelig», 1 Kor 1, 26 «vise etter kjødet» med «menneskelig talt vise», 7, 28 «trengsel for sitt kjød» med «timelig trengsel», Fil 3, 4 har han erstattet «sette sin lit til kjød» med «sette sin lit til slikt som menneskelig er», Kol 2, 1 har han istedenfor «har sett

mitt åsyn i kjødet» satt «lært meg personlig å kjenne», 2, 23 erstatter han «bare til mettelse for kjødet» med «bare til å nære det kjødelige sinn», 1 Pet 3, 21 setter han «avtvetning av legemlig smuss» istedenfor «avleggelse av kjødets urenhet», og Filem 16 har han istedenfor «både i kjødet og i Herren» satt «både menneskelig og kristelig talt». På den annen side har Brun i mange tilfelle beholdt «kjød», således Joh 1, 14 «Ordet ble kjød», 3, 6 «det som er født av kjød, er kjød», Rom 7, 18 «i mitt kjød bor intet godt», 8, 1 f., Gal 5, 13 «kjødet — ånden», liksom han også beholder «kjødelig» i motsetningen kjødelig — åndelig (Rom 7, 14).

Disse siste eksempler viser at «kjød» ikke kan fjernes fra bibelspråket, og at en konsekvent fornorskning av ordet derfor ikke lar seg gjennomføre. Derfor kunne det også uten skade være beholdt på flere av de steder hvor den nye gjengivelse står tilbake for den gamle i fynd og klang eller nesten virker platt, således i uttrykkene «menneskelig talt», «slikt som menneskelig er».

For å gjøre språket lett og forståelig oppløser Brun tunge eller uklare genitivforbindelser og innsetter derfor Rom 8, 21 «den frihet som hører gudsbarnenes herlighet til» istedenfor det tunge og unorske «Guds barns herlighets frihet», Luk 19, 44 «tiden da Gud besøkte deg» istedenfor «din besøkelsestid» og 2 Kor 3, 9 «den tjeneste som førte til fordømmelse» istedenfor «fordømmelsens tjeneste». På det første sted har Brun fulgt den svenske oversettelse av 1917. Den danske prøveoversettelse har «den frihet som Guds barn skal ha i herligheten», mens vår landsmålsbibel har «den fridomen som fylgjer med herlegdomen åt Guds born». Jeg synes den danske omskrivning faller naturligst og klinger best også på norsk: «den frihet som Guds barn skal ha i herligheten». For å gjøre teksten tydelig innfører Brun oftere nye uttrykk også på steder hvor det ikke er nødvendig. Således når han Rom 6, 23 lar Paulus si: «Syndens tjenestelønn er død». Her er da riksmålsoversettelsen naturligere og lettere: «Den lønn som synden gir». Brun har også Matt 8, 5 og Luk 7, 1 istedenfor det gode gamle ord «høvedsmann» innsatt det tungvinte «befalingsmann ved troppene». Endelig har han i fortellingen om Peter og tempelskatten Matt 17, 24 f. istedenfor «skal du finne en stater» innsatt «skal du finne en daler». At han i det hele har modernisert de greske mynt- og målbestemmelser, kan man nok forstå. Men at man på Jesu tid skulle finne en norsk daler i munnen på en fisk, er naturligvis et helt utenkelig under, og oversettelsen «daler» er derfor her helt malplasert. Både den norske bibel og den danske prøveoversettelse har derfor beholdt ordet stater og forklart betydningen i en anmerkning, og noen annen vei er det i et slikt tilfelle heller ikke å gå.

Et annet middel til å gjøre bibelspråket lett og tidsmessig består i at man forkorter de lange greske perioder ved så vidt mulig å omsette bisetningene til hovedsetninger. Lange perioder er i det hele unorske. I sagaene, eventyrene og folkemålet har vi korte perioder, likeså hos Bjørnson, og at en forkortning av periodene også gjør bibelspråket lettere og hjemligere, ser vi av Bruns oversettelse av Rom 5, 1—12. Det er også riktig av ham å oppløse den lange periode Ef 1, 3—14, hvor en ordrett gjengivelse gjør setningsbygningen tung, overlesset og unorsk. Men her ser vi også hvor vanskelig det er å unngå parafrase og innskudd under en slik oppløsning. I v. 5 er her «etter sin viljes frie råd» omskrevet med: «etter sin frie vilje og beslutning har han gjort det», i v. 7 er «etter hans nådes rikdom» gjengitt med: «så stor er hans nådes rikdom», i v. 10 er grunntekstens «i ham, i hvem vi også har» erstattet med: «ja i ham skulle det bli ett! I ham har vi også», i v. 13 har vi hos Brun: «ja i ham har også dere» istedenfor «i ham har I også», og v. 14 har han istedenfor «til eiendomsfolkets forløsning» satt: «til sikkerhet for eiendomsfolkets forløsning».

Det anførte er tilstrekkelig til å vise hvilken bred plass parafrasen får når man med Brun oppgir en mer ordrett oversettelse og, for å tale med hans egne ord, «først og sist søker å uttrykke tekstens mening i en for oss tilgjengelig og naturlig form». Det er også klart at en bestemt tolkning av teksten da kommer sterkere til orde enn under en mer ordrett gjengivelse. Eiendommelige utformninger finner vi forresten oftere i Bruns oversettelse. Englesangen Luk 2, 14 har fått følgende form: «Ære får Gud i det høye, og på jorden er det fred blant mennesker han kåret seg i nåde.» Han har her med rette fulgt de tekstvitner som leser *evdokias* istedenfor *evdokia,* men det måtte her gått an å beholde det gamle, tradisjonelle velbehag: «blant mennesker han har velbehag i». I ordet ved Jesu dåp Luk 3, 22 følger han lesemåten i håndskriftet D, men oversetter: «Jeg er i dag blitt din far!» istedenfor: «Jeg har født deg i dag!» I Rom 1, 16—17 heter det hos Brun om evangeliet: «i det blir det åpenbaret gudsrettferdighet, for tro til tro» istedenfor: «i det blir en rettferdighet fra Gud (Guds rettferdighet) åpenbaret av tro til tro». Lovprisningen av Kristus Rom 9, 5 overfører han på ekte liberal vis til Gud istedenfor til Kristus og oversetter derfor: «Gud, som råder over alle ting, være lovet i evighet!» istedenfor: «han som er over alle ting, Gud, høylovet i evighet». Endelig setter han 1 Kor 10, 16—19 «fellesskap om Kristi blod» og «fellesskap om Kristi legeme» istedenfor «delaktighet i» Kristi legeme og blod (samfunn med). Disse eksempler viser tydelig nok hvor sterkt en bestemt tolkning gjør seg gjeldende i Bruns

oversettelse, og det en tolkning som det til dels med rette kan disputeres om.

Til slutt vil jeg gjøre oppmerksom på et par mindre ting. En vitenskapelig oversettelse av Det nye testamente gjengir naturligvis Fadervår Matt 6, 9—13 og Luk 11, 2—4 i den form de begge steder har i den best bevitnede grunntekst, altså uten doksologi hos begge og med bare fem bønner hos Lukas, og at hverken den reviderte oversettelse av 1930 eller den nynorske av 1938 gjør det, er meg helt uforståelig. Men når Brun i den fjerde bønn har «de som har skyld mot oss», må jeg si at jeg for min del ikke kjenner dette uttrykk fra norsk språkbruk. Ordene: «Sannelig jeg sier eder», som forekommer så ofte i Jesu munn (Matt 5, 18. 26; 6, 5 osv.), gjengir Brun med: «Sannelig, det sier jeg dere», skjønt det i grunnteksten ikke står noe betonet *det,* og ordene virker også i denne form kjedelig. Det gjør også den hyppige erstatning av *men* med *nei,* og det konsekvent brukte *dere* virker trettende og klinger ille, når flere *dere* står nær hverandre i samme setning. Vi vet at skolemestrene, som jo dekreterer hva vi skal skrive i Norge, har bannlyst I, eder og eders, og Brun følger trolig ordren. Derved kommer han i knipe når han skal gjengi det vakre ord Joh 14, 1: «Eders hjerte forferdes ikke!», et ord som hos ham er blitt til: «La ikke hjertet knuges av angst!» fordi man jo ikke kan si: Deres hjerte forferdes ikke! Jeg kan ikke innse at man ikke i Norge som i andre land skal ha adgang til unntagelsesvis å bruke mer gammeldagse former i høytidelig tale og derfor her beholde I, eder og eders. I Jesu ord Matt 5, 22 har Brun oversatt «raka» med «din nar», og istedenfor «dåre» har han «din ugudelige kropp!». Seippel har her «din stakkar» på første sted og så beholdt «dåre», og den reviderte landsmålsoversettelse har «raka» og «dåre». Å finne en god oversettelse her er vanskelig, men «din ugudelige kropp» vil iallfall klinge vulgært om det leses fra alter eller prekestol.

Sammenfattende må vi si at det i den nye oversettelse gjøres verdifulle tilløp både hva uttrykksmåte og språkføring angår, og den gir også i mange tilfelle en tolkning som har krav på interesse. Men den står tilbake for den kirkelige oversettelse i verdighet og fynd, og erstatte den kan den ikke. Skal vi få en oversettelse som er minst mulig preget av individuelle eller konfessjonelle særmeninger, må vi ha en mer ordrett og mindre parafraserende gjengivelse. Men en helt tilfredsstillende oversettelse på riksmål får vi først når det framstår en forsker som har både Bruns inngående kjennskap til den greske tekst og en Seippels fine øre for ekte norsk språktone og uttrykksmåte.

ET NYTT SVENSK KOMMENTARVERK TIL N.T.

Under redaksjon av professor *Anders Nygren* i Lund har Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag påbegynt utgivelsen av et kommentarverk, «Tolkning av Nya Testamentet», som er beregnet å utgjøre elleve bind. Det er «et bibelverk av väsentligt ny type som strävar efter att giva en verklighetstro totalvy av Nya testamentets innebörd. Uppmärksamheten är riktad icke blott på ord och formuleringar utan framför allt på den sak som texten vill gi uttrykk åt, och den sammanhang som behärskar den». Grunnteksten siteres ofte, men alltid med tilføyd svensk oversettelse. Hittil er det utsendt to bind av kommentaren, professor *Nygrens tolkning av Romerbrevet*, og *professor Odebergs tolkning av de to korintierbrev*. Begge gir et meget fordelaktig inntrykk av det nye bibelverks høye standard. Andre medarbeidere i kommentaren er professor *Fridrichsen*, professor *Bring* og professor *Lindblom* m. fl.

Nygrens Romerbrevskommentar gir en meget grundig fortolkning av dette Paulus' hovedskrift, som forf. med Luther karakteriserer som «det allra klareste evangelium». Han betoner sterkt at vi hos Paulus har samme evangelium som hos synoptikerne, bare at Paulus mer klart og utvetydig har fiksert hva evangeliet innebærer. Romerbrevets grunntanke er rettferdigheten fra Gud, «Paulus taler i hele brevet om ett og det samme med en følgeriktighet og sluttethet som savner sidestykke ikke bare i den kristne litteratur, men i litteraturen overhodet» (s. 24). Nøkkelen til forståelsen av det hele finner Nygren for øvrig i avsnittet 5, 12—21, med dets motsetning mellom de to æoner, dødens og livets. Evangeliet er budskapet om hvorledes Gud i denne dødens tidsalder satte inn noe totalt nytt ved Kristus, rettferdigheten og livet. Nygren disponerer brevet så: «Temaet er: Den ved troen rettferdige skal leve». I. Den ved troen rettferdige (3, 18—4, 25); II. skal leve (kap. 5—8), fri fra vreden (kap. 5), fri fra synden (kap. 6), fri fra loven (kap. 7), fri fra døden (kap. 8). III. Trosrettferdigheten er ikke imot Guds løfter (kap. 9—11). IV. Den ved troen rettferdiges vandel (kap. 12—15).

En merker tydelig at denne Romerbrevskommentar er skrevet av en fremragende systematiker. Den utmerker seg ved en sjelden klarhet og stringens, men også ved en velgjørende luthersk samstemthet med apostelen. Jeg kan ikke her gå inn på enkelthetene. I hovedsaken kan jeg konstatere min konsens, og spesielt har det gledet meg at Nygren sterkt og klart går inn for den augustinsk-

lutherske oppfatning av Rom 7, 14 ff. som siktende til den kristne. På den annen side forekommer det meg at forf. har satt det teosentriske synspunkt (agape- kontra eros-motivet) således på spissen at den selvstendighet som Paulus tross alt tilkjenner mennesket, ikke kommer til sin rett. Hans tolkning av det paulinske evangelium er ikke fri for anti-nomistisk tendens. Han polemiserer således mot Augustins sats: Nåden er gitt forat loven skal oppfylles.

Hugo Odebergs tolkning av Korintierbrevene er også et arbeid av høy kvalitet. Imponerende lærdom er her forenet med ånd, kongenial med Skriftens. Mens Nygrens innledning til Romerbrevet går lite inn på de konkrete historiske spørsmål, tegner Odeberg et levende og anskuelig bilde av menighetsforholdene i Korint, og i hans eksegese av brevene kommer hans inngående kjennskap til jødedommen, og særlig da rabbinismen, ham til god hjelp. De mange påvisninger av Paulus' kontrast overfor fariseismen tjener til å sette hans originalitet i det rette lys. Odebergs tolkning svarer overhodet i høy grad til det program som er satt for dette kommentarverk: at oppmerksomheten ikke bare er rettet på ord og formuleringer, men framfor alt på den sak som teksten vil gi uttrykk for. Vi finner her utmerkede forklaringer av de kirkelige ordninger og institusjoner som særlig 1 Kor taler om.

Når det gjelder de historiske spørsmål viser Odeberg en velgjørende reservasjon overfor alle blotte og bare hypoteser og skjelner alltid strengt mellom hva vi virkelig vet og hva som bare er gjetninger eller «teorier».

Professor Odebergs tolkning av Korintierbrevene er et godt eksempel på teologisk og samtidig populær eksegese. Den apologetiske tendens kan riktignok av og til føre til en viss spiritualisering av tekstens ord, således når det gjelder nattverden, 1 Kor 10 og 11, hvor forf. i bestrebelsen for å hevde at ethvert fellesmåltid er «en nattverd med Kristus» utvisker forskjellen mellom agape og nattverd og ikke gjør fyllest for innstiftelsesordenes spesifikke innhold. Fortolkningen er også noe ujevn: ikke alle problem har fått en like grundig behandling.

Men tross de anmerkninger som kan gjøres ved Odebergs fortolkning av 1. og 2. Kor, må denne kommentar hilses med stor glede, og vi har grunn til å imøtese den Johannes-kommentar som er bebudet av ham i nærmeste framtid, med stor forventning.

Vi nevner for øvrig at professor Nygren også vil tolke Matteus, og at Markus- og Lukasevangeliet er overtatt av professor Fridrichsen, likeså Apostlenes gjerninger.

O. M.



Professor dr. Olaf Moe

Professor dr. theol. Olaf Moe

fyller 6. september 70 år, og det er en lang og fruktbar virksomhet som vitenskapsmann, prestelærer og kirkemann han da kan se tilbake på. Hans medarbeidere i «Tidsskrift for Teologi og Kirke» har derfor ønsket å hedre ham ved å tilegne ham hefte II—III av nærværende årgang, og vi har i den anledning henvendt oss til en rekke av hans kolleger og elever, som alle med glede har ytet sine bidrag.

Betydningen og omfanget av professor Moes teologiske og populærvitenskapelige virke vil framgå av stykket om jubilanten og fortegnelsen over hans publikasjoner. Alt han har produsert, er skrevet ut fra et positivt teologisk grunnsyn og med sikte på aktuelle teologiske og kirkelige behov, og mange er de som er takknemlige for de verdifulle utredninger han i tidens løp har gitt. Ikke minst vil dette tidsskrifts lesere være ham takknemlige for de mange interessante og lærerike avhandlinger og artikler han her har levert, og vi, som i 17 år har arbeidet sammen med ham i dette tidsskrift, vil herved bringe ham vår dypt følte takk for godt og trofast samarbeid og ønske at han ennå lenge må få kraft til å fortsette sitt virke som teolog og forsker til gagn for vår kirke og vår teologi.

Oslo i august 1946.

D. A. Frøvig. *Andr. Seierstad.*

PROFESSOR Dr. Theol. OLAF MOE
1876—1946

Professor Dr. Olaf Moe fylder den 6 September iaar 70 Aar. Han har udøvet en betydningsfuld Indsats baade i den teologiske Videnskabs Tjeneste og i Kirkens Tjeneste. Han har derved vundet et kendt Navn i alle nordiske Lande. Ogsaa fra Danmark vil mange taknemmelige Tanker slaa ham imøde, naar han nu runder Støvets Aar.

Hans første videnskabelige Arbejde udkom allerede 1904. Det var viet til Professor Frederik Petersens Minde. Vi faar herved at vide, hvem iblandt sine Lærere Moe satte højest. Livet igennem har man kunnet spore i al hans Virken, at han har siddet under Frederik Petersens Kateder. Den samme Stilfærdighed og Samvittighedsfuldhed i Søgen efter Sandhed præger ham, som prægede Frederik Petersen.

Hans første Skrift var en Udvidelse af en Besvarelse af et af Universitetet stillet Prisspørgsmaal: «Jesu Vidnesbyrd om sig selv som Guds Søn». Skriftet blev belønnet med Kronprinsens Guldmedalje. Emnet blev behandlet rent historisk. Moe vilde paavise, at det i det hele og store kun er tilsyneladende, at der paa dette Punkt er en Modsætning mellem Synoptikerne og de andre nytestamentlige Skrifter. I Virkeligheden finder vi det overalt historisk bevidnet, at Jesu Sjæleliv rummer en ejendommelig Spænding. «Han har Del i Faderens Magt og Viden, og dog maa han udbede sig alt af Faderen. Han hungrer og tørster selv, og dog kan han mætte Tusinder. Han græder ved Vennens Grav og er alligevel vis paa, at han skal kunne kalde ham ud af Graven. Han skælver ved Tanken om sin Død og gaar dog Døden sejersikker imøde. Han kalder Faderen *sin* ligesaavel som Disciplenes Gud, ja den eneste Gud, og modtager dog Disciplenes tilbedende Bekendelse: «min Herre og min Gud». — Moe godtgør, at det næppe er muligt at bestride, at vort hele Kildemateriale vidner om, at Jesus har tænkt

og talt saaledes om sig selv. Men han gaar iøvrigt ikke nærmere ind paa det psykologiske Problem, som rejser sig derved, at en saadan Selvbevidsthed sprænger Rammerne for et menneskeligt Sjæleliv.

Det næste større Arbejde fra hans Haand er «Paulus und die evangelische Geschichte», 1912. Det skaffede ham den teologiske Doktorgrad. Han valgte her et Emne, som paa det Tidspunkt var Genstand for levende Debat indenfor Teologien. Fra mange Sider blev dengang den Paastand forfægtet, at Paulus kun kendte yderst lidt til og kun havde en ringe Interesse for den historiske Overlevering om Jesu Liv. En saadan Paastand vil Moe i det nævnte Skrift imødegaa. Han paaviser, at den kun kan opretholdes, naar man overser, at man ikke har Lov til at bestemme Paulus' Kendskab til og Interesse for den evangeliske Historie udelukkende ud fra, hvad han direkte udtaler derom, men tillige maa tage i Betragtning alle de Forudsætninger, som ligger bag ved alt, hvad han siger. Han fremdrager mange Vidnesbyrd om, at Paulus baade hos sig og sine Læsere forudsætter et indgaaende Kendskab til den evangeliske Historie. Han viser hen til et analogt Forhold for den øvrige nytestamentlige Literaturs Vedkommende. Saaledes har Harnack for Apostlenes Gerningers Vedkommende i «Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte» S. 81 f. peget paa, at hvis vi ikke vidste, at Forfatteren af dette Skrift tillige havde skrevet et Evangelium, vilde man have kunnet sige det samme om Apostlenes Gerninger som om Paulus' Breve, at Forfatteren ikke i synderlig Grad kender eller interesserer sig for den evangeliske Historie. — Moe betegnede paa Titelbladet sit Skrift som «Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien». Han paaviser, hvorledes det historiske Stof, som findes i vore Evangelier, efterhaanden er vokset frem gennem den Undervisning, som blev knyttet til Daaben og derfor danner Baggrunden for alle nytestamentlige Forfatteres Sjæleliv. Det er betydningsfuldt at være opmærksom overfor denne Interesse for Evangeliernes Forhistorie, naar vi nu ser tilbage. Thi Moe er her inde paa et Problem, som man ellers først senere indenfor Teologien for Alvor tog op til Undersøgelse og til Drøftelse.

Den intensive Beskæftigelse med Apostlen Paulus under Udarbejdelsen af dette Skrift fik den Følge, at professor Moes senere Forfatterskab overvejende kom til at dreje sig om Paulus. Her maa særlig nævnes «Apostelen Paulus. Hans Liv og Gerning», der udkom i 1923, og som kom i tredje gennemsete Oplag i 1944, og «Apostlen Paulus' Forkyndelse og Lære» 1928. Desuden hans Fortolkning til Romerbrevet. At en saa stor Bog om Paulus' Liv og Gerning, skønt den ikke ligefrem hører til den Slags Bøger, en teologisk Student

slet ikke kan undvære, har kunnet opnaa at udkomme i tredje Oplag, er et Vidnesbyrd om, at den har fundet Vej til en stor Læserkreds ikke blot i Norge, men ogsaa i de andre nordiske Lande. Og dette er ikke saa underligt, fordi vi i de andre Lande ikke har nogle saa store og omfattende Skrifter om Paulus' Liv og Forkyndelse.

Moe gaar ualmindelig grundig til Værks. Da han tillige er velbevandret i den udenlandske Literatur, vil det være vanskeligt at nævne et Problem, som han ikke i hvert Fald i nogen Grad har gjort til Genstand for Undersøgelse. Han foretager først en omhyggelig Prøvelse af Kildematerialet og følger derefter Paulus' Liv ligefra hans Barndom og Ungdom, som vi desværre ved saa lidt om, til hans anstrengende Missionsvirksomhed, der førte ham til Martyrdøden. Det kan ikke være andet end, at Fremstillingen udvides til at blive en Fremstilling af næsten hele Urkristendommens Historie, fordi Paulus' Virksomhed kom til at spænde saa vidt. Moe maler os overalt den geografiske og historiske Baggrund levende for Øje. Moe har aldrig ladet sig rive med af den en Tid lang herskende Tilbøjelighed til at fremstille Paulus som en Hellenist. Han har forstaaet, at Paulus først og fremmest er rodfæstet i Jødedommen. Paulus blev Hedningernes Apostel, men selv var og blev han ved at være en «Jødekristen» i egentlig Forstand.

Man kan maaske undre sig over, at Moes Arbejde med Paulus' Liv blev til to Bøger. Der er jo en saadan Sammenhæng mellem Liv og Forkyndelse, at de to Ting kun vanskeligt kan skilles ud fra hinanden. Der findes derfor ogsaa en Del om Forkyndelse og Lære i Bogen om Paulus' Liv og Gerning. Det kan ikke være anderledes. Alt, hvad der kan tænkes paa ved Paulus' «Teologi», blev jo ikke til i Kraft af Spekulation og stille Tænkning, men voksede ud af hans Gerning, af de Problemer, som han havde at kæmpe med i Livets Praksis. Men alligevel kan det siges at være fortjenstfuldt, at vi fik Bogen om Paulus' Forkyndelse og Lære, naar vi ser hen til Betydningen af Paulus' «Teologi» for Kirken i alle følgende Tider. Den Omstændighed gør det nødvendigt for os, at vi i saa høj Grad som muligt søger frem til at finde den indre Sammenhæng mellem Paulus' forskellige Tankekomplekser, — selv om Paulus under sin Missionsgernings Travlhed maaske ikke altid naaede frem til at blive sig denne Sammenhæng klart bevidst. Der er alligevel en saadan indre Sammenhæng til Stede, og den maa klargøres. Lærerigt er ogsaa Forsøget paa at skelne mellem Paulus' Missionsforkyndelse og «Kristenlære» (d.v.s. Undervisning) paa den ene Side og hans Teologi eller kristelige Tænkning paa den

anden Side, selv om det er umuligt med Sikkerhed at foretage en saadan Sondring.

Det er forstaaeligt, at Moe efter disse to store Arbejder om Paulus følte Trang til at skrive en Fortolkning til Romerbrevet. Ogsaa her mærker vi hans store Grundighed. Alle eksegetiske Muligheder prøves og afvejes omhyggeligt overfor hinanden. Grundene for og imod en Opfattelse lægges saa udførligt frem, at Læserne faar alt fornødent Materiale til at træffe en selvstændig Afgørelse. Man mærker, at han tilstræber at vække Læseren til Selvtænkning; han vil give ham de nødvendige Forudsætninger til selv at arbejde sig frem til en Forstaaelse.

De samme Egenskaber præger den store Fortolkning til Johannesevangeliet, som udkom i 1937. At Moe, naar han begav sig udenfor det paulinske Omraade, valgte dette nytestamentlige Skrift, er næppe nogen Tilfældighed. Det hænger sammen med hans Forkærlighed for de centrale Emner indenfor hans Forskningsomraade. Han har kun sjældnere givet sig af med de periferiske Problemer. Han minder i Fortalen om, at Luther kaldte Johannesevangeliet «det enestaaende, rette Hovedevangelium». Hans Kærlighed til Emnet giver sig ogsaa her Udslag i en sjælden Omhu for alle Detailspørgsmaal. Vigtigere Spørgsmaal behandles i smaa Ekskurser.

Hvis man af alt dette vilde slutte, at Moes teologiske Interesse begrænser sig til de Emner, som han i de omtalte større Arbejder har behandlet, vilde man tage meget fejl. Der foreligger yderligere fra hans flittige Haand ikke blot en Række Tidsskriftartikler, men ogsaa en anselig Række mindre Skrifter, hvoraf i hvert Fald en Del fortjener at omtales, naar man vil danne sig et Overblik over hans Livsværk, og som tydeligt viser, at hans Interesser spænder over vidtstrakte Omraader. I første Linie maa nævnes «Den ældste Menighets Kristus-Tro» (1914), udkommet i den danske Skriftserie: «Kristendom og Nutidsforskning». Han gaar her nærmere ind paa det Spørgsmaal, hvad der kan siges at være *fælles Baggrund* for Kristendommen hos alle Enkelte indenfor den første Menighed, — et Spørgsmaal, som han, efter hvad der allerede er sagt, ogsaa i de større Skrifter har været inde paa. Mange Forskere er tilbøjelige til at overse dette vigtige Moment, som derfor trænger til stadig paany at fremhæves. Ind under samme Omraade hører den lille Undersøgelse: «Hat Paulus den trinitarischen Taufbefehl Matth. 28, 19 und ein trinitarisches Taufbekenntnis gekannt?» (I Festskrift til Reinhold Seeberg i 1929).

En Række oplysende Foredrag har Moe samlet under Titlen:

«Bibelens Kristus og Kristi Bibel» (1929). Hvad han vil fremhæve i denne lille Bog, er, «at Kristus-Tro og Bibeltro hører inderlig sammen», og at «det i Nutidens aandelige Situasjon er gennem Biblens Kristus, vi bliver forvisset om Kristi Bibel». To populære Arbejder, som bør nævnes, er en «kort Indledning i det ny Testamente», 1918, og «Til Mèdarbejdere for Evangeliet», en populær Fortolkning af Brevet til Filippi. En særpræget Undersøgelse er «Kristendom og Slægtskap, Familiens Betydning for Troens Udbredelse i den første Kristenhed», 1915. — En interessant Forelæsning, Moe holdt i Uppsala i 1934, blev offentliggjort i «Tidsskrift for Teologi og Kirke»: «Hvad vilde Jesus? Korsets Plass i Jesu Kallsbevissthet». Fra samme Tidsskrift bør fremhæves: «Preken og vidnesbyrd i lys af det nye Testamente». I Serien «Kirke og Folk» udgav han sammen med en Del andre fremragende norske Kirkemænd en Bog «Norges Kirke», 1919, til hvilken han selv bidrog med en Afhandling om «Lidt om den norske Kirkes officielle Organisation». Denne Afhandling er et Vidnesbyrd om hans Interesse for det praktiske Kirkeliv. Ogsaa paa dette Omraade skylder Norges Kirke Professor Moe umaadelig meget.

Der kunde endnu fremdrages en hel Del. Men hvad der er omtalt, vil formentlig være tilstrækkeligt til at give et Indtryk af Professor Moes baade teologiske og praktiske Indsats. Rig Anerkendelse vil møde ham fra alle de nordiske Lande paa 70 Aarsdagen. Alle vil ønske ham Guds Velsignelse over hans Arbejde i kommende Dage og vil med Tak modtage af hans Haand, hvad Gud endnu giver ham Kræfter til at yde.

Frederik Torm.

KRISTENDOMMEN SOM RELIGIØS-SEDELIG ÅNDSMAKT, DET HUMANE OG DEN HUMANE ETIKK

NOEN TIDSBETRAKTNINGER

Av Chr. Ihlen.

Man taler i våre dager meget om den kristne troserkjennelse som eksistensiell erkjennelse, dvs. en erkjennelse som har en gjennomgripende og avgjørende betydning for vårt personlige liv og livsholdning. Hvor den vinner inngang, «forandrer den den eksisterende hans hele eksistens», for å tale med Søren Kierkegaard. Saken er selvfølgelig ikke ny i det kristelige syn, men man har funnet grunn til særskilt å betone det, og det stiller den kristelige ettertanke en særskilt oppgave. Under dette synspunkt sett blir da kristendommen noe helt virkelighetsnært, en religiøs-sedelig åndsmakt — for den troende den avgjørende religiøs-sedelige grunnmakt i tilværelsen, og det ikke som idé, men som personlig virkelighet; for kristendommen er intet annet enn den personlige levende Gud selv virksom i historien ved Jesus Kristus og til stede for og i de troendes hjerter ved den Hellige Ånd. Hva kristendommen er som overfornuftig mysterium eller som idé eller som dogme eller som metafysisk sannhetserkjennelse, henger uoppløselig sammen med hva den er som religiøs-sedelig åndsmakt og kan slett ikke skilles fra dette. Og det er av betydning å understreke at nettopp dette *eksistensielle* må komme i forgrunnen som det praktisk avgjørende og som det som kaster lys over og regulerer alt det øvrige.

I og med at dette med det eksistensielle får et slikt trykk, trer da også det kristeliges forhold til det menneskelige hvis eksistensspørsmål etter forutsetningene dypest sett avgjøres ved dets forhold til det kristelige, fram for tanken — og hermed da hele nåtidens åndskrise med dens emansipasjons- og sekulariseringstrang som gjør at man på mange hold vender seg bort fra det kristelige. Alt

som er gitt ved tradisjon, har mistet sin umiddelbare og selvforståelige makt over menneskenes sinn. Alt skal prøves i kritikkens skjærsild. Hermed er også og ikke minst kristendommen kommet inn i en dyptgående krise, og det gjelder at hvis den vil holde seg fremme i ildlinjen der hvor åndenes kamp utkjempes og framtiden skapes for slekten, må det være oss maktpåliggende å møte denne emansipasjonsbevegelse på den rette måte — ut fra det rette syn på forholdet mellom det kristelige og det menneskelige. Det er sikkert også en levende følelse av at tampen brenner nettopp på dette punkt, og at kirken har meget som den på dette område har forsømt eller grepet an på en feilaktig måte, som ligger til grunn for det sterke rop som nå høres på kristelig kulturåpenhet og på at kirken må benytte den tid som den nå har fått til å gjøre seg kraftig gjeldende i kulturlivet.

Nå vel. Dette er sikkert riktig nok. Men det er visse punkter ved den indre side av saken som vi her skal forsøke å ofre noen overveielse. Det gjelder da at kristenlivet er autonomt i forhold til kulturlivet, dvs. kristenlivet følger sine egne lover. Kristendom er ikke kultur og går ikke opp i kultur. Men både dens selvfornektelsesideal og dens positive kjærlighetsideal — alt båret av en levende tro på den Gud som har åpenbaret seg i Kristus og er virksom ved den Hellige Ånd, er visselig også en avgjørende kulturfaktor, den eneste som i det lange løp kan holde vår kultur frisk og sunn og skapende. Og levende og sunn kristendom gir seg i kraft av troen på Skaperen, som har gitt oss kulturoppgaven, og i kraft av det kristelige kjærlighetsideal også nødvendigvis gjeldende i kulturlivet. Forholdet mellom det menneskelige og det kristelige er som man bruker å si det dialektisk: Der er intet kulturelt som ikke har en ideell kjerne ved seg som gjør at det i sin rene form har sin plass i Guds rike og kan sees som en gudgitt oppgave. Men det menneskelige må — sådan som vi faktisk er — renses, ja gjennomgå en krise, for å gå inn i Kristi rike som til sist er et nådens og forsoningens rike. Det kan sikkert feiles og har vært feilet meget fra kirkens side ved forståelsesløse dommer hvor der kunne ha vært verdifulle ting å lære også for kristelig kulturoppgave, og hvor man iallfall mer hadde burdet søke å rettlede, utdype og overbevise i frihet enn å fare løs med summariske og kjærlighetsløse dommer. Men sikkert har det også vært feilet ved bevisst og ubevisst å skjære den kristelige sannhet til rette eller slå av på kristelige krav ut fra formentlige kulturbehov. Budskapet må bli hva det fra begynnelsen av har vært, men det tør også være av ikke liten betydning at den gamle sannhet stadig blir omsmeltet og sagt på en ny måte og de

sider av den betonet som har særlig aktualitet ut fra de skiftende tiders behov. Hele denne sak med kulturen og vårt forhold til den har iallfall en indre side som er meget vesentlig, og i samme grad som den blir klar personlig og tankemessig, vil det også bli den rette ånd i det kristelige syn og alt falle i det rette leie — uten en viss unaturlig anpustenhet og sensasjonslyst som vi kanskje har noe for meget av i oss særlig nå etter krigstiden, og som lett volder overdrivelser i den ene eller annen retning.

Vi skal her ikke innlate oss på å diskutere tvilsomme grensetilfelle, men i sin alminnelighet gjelder det hva menneskeforståelsen angår ut fra kristelig syn at det også i denne syndens og dødens verden er et på denne side av dødslinjen uutslettelig religiøst-etisk anlegg i alle mennesker. Under mange slags forvillelser og villfarelser rører det seg en lengsel etter noe høyeste, et høyeste gode, en blivende virkelighet, en høyeste norm for menneskelivet — hva man nå for øvrig stiller på disse plasser. Det blir så en Gud eller en avgud, men en slags tro danner man seg — slik har også nettopp Luther anskuet tingen. Vi kan ikke her gå nærmere inn på dette. Kun vil vi ha fremhevet at det ikke er riktig som man delvis har oppfattet stillingen, overfor den emansipasjonsbevegelse som vi taler om, at det er ene og alene på den etiske linje at veien fra denne emansipasjonsbevegelse kan føre tilbake til Kristus. Der er en religiøs trang i forskjellige former — la oss si en trang etter livsbeskyttelse, livsmening og livsrikdom som egentlig går ut over det som den empiriske verden kan by, som på mange måter rører seg i mennesket med dets livsangst og livsbegjær og en ubendig skapertrang, og *det* ville bli miskjent og kanskje kvalt hvis man uten videre ville amputere alt dette og søke å bringe det bare under en etisk generalnevner. Det ville lett virke som en prosaisk besteborger-tvangstrøye og pine livet ut av det. Veiene til Kristus er mange, og man må se på «dem utenfor» med forståelse. Imidlertid er og blir det dog etter kristelig syn et grunnvesentlig korrektiv for en rett forståelse av det religiøse anlegg at Skaperen har knyttet det religiøse og det sedelige, det himmelske og det jordiske uoppløselig sammen. Og slik blir det også aktivisert i det kristelige gudsforhold i all Jesu forkynnelse om Guds rike og i all apostolisk kristendom.

Det er under dette synspunkt, altså under synspunktet av det etiske, at vi vil se litt nærmere på vårt tema om forholdet mellom det kristelige og det menneskelige og på kristendommen som religiøs-etisk åndsmakt — også under særlig henblikk til stillingen hos oss for tiden.

Nå har man som bekjent forskjellige former av human etikk. Man har velferdsetikk av forskjellige typer, like fra den individuelle hedonistiske etikk som uttrykk for emansipasjonen fra de overleverte religiøse og politiske autoriteter i det gamle Grekenland; det har gjentatt seg i moderne tid; vi har stoikernes moral med dens krav om personlig uavhengighet av alle ytre tilskikkelser og undertiden med et mer eller mindre sterkt innslag av almenmenneskelig godvilje som etisk verdensborgerideal. Vi har utpreget idealistiske moralsystemer med trykket på et personlig sinnelagsideal som lyser i sin egen glans ledet av en utpreget pliktbevissthet, og vi har sosialt utpreget velferdsmoral av forskjellig type grunnet på tanken om den størst mulige lykke for flest mulige, eller på en umiddelbar sympatifølelse. Og velferd som målet, kan ombøyes i tanken om moralens betydning for fremadskridende kultur (Höffding). Hos oss har den vitenskapelig etiske interesse ikke vært stor hva enten man nå tenker på teologisk eller filosofisk etikk. I så måte har vi stått avgjort tilbake for så vel Danmark som Sverige.

Nå ville det være uholdbart og også meget lite vel betenkt om man fra kristelig hold ville benekte muligheten av overhodet å kunne bygge opp en human etikk. En annen sak er hvor bæredyktig den er i alle henseender, og hvor riktig i sin tolkning av det etiske når det fattes i dets renhet. Fra teologisk hold søker man undertiden å gjøre seg ferdig med den humane etikk som en blott og bar pseudoetikk, og kaster seg da særlig over de etisk talt minst tilfredsstillende typer av den — særlig all slags evdomonistiske systemer. Men så enkel er saken ikke. Og det ville som sagt heller ikke være vel betenkt fra kristelig standpunkt og dårlig stemme med visse bærende prinsipper i den kristne tro. Det ligger, som framholdt, i den kristne tro på Skaperen at der er et blivende religiøst-etisk anlegg i mennesket. Hvis der ikke var et sådant anlegg også et etisk i mennesket, ville all kristelig forkynnelse mangle en absolutt nødvendig tilknytning for at det kan forståes hva det overhodet dreier seg om med etikk og religiøs-etisk åndsmakt. Vi ville stå overfor en overnaturlighet som ville virke som en utenfra kommende dressur som aldri kunne få noe hold i personligheten og dens indre livsproblematikk. Selv reformasjonen med dens strenge lære om synd og nåde, anerkjente dog at der både kunne bygges opp og praktisk erverves en viss filosofisk eller borgerlig rettferdighet. Tenker vi nærmere over hva det vil si å begrunne en human moral, så må vi oppfatte det så at denne begrunnelse nærmest er en aposteriorisk begrunnelse, dvs. et eller annet ideal står fast eller tas som utgangspunkt, og så søker man etterpå

ved metodisk refleksjon å begrunne dets berettigelse ved en eller annen instans som virker overtydende, eller et eller annet formål som representerer en positiv verdi for mennesker. Vi mener altså med f. eks. den engelske, kjente etiker *Sidgwick*, at grunnlaget er intuisjonistisk, en umiddelbar overtydning — hva *han* for øvrig urgerer så sterkt at han på den basis vil avvise enhver velferdsmoral. Men naturligvis kan det også gjennomføres slik at man søker å gi en aposteriorisk begrunnelse ved henvisning til den almene velferd eller liknende. Det er virkelig for lettkjøpt når man undertiden avferdiger all human etikk med den bemerkning at vitenskapen bare kan uttale seg om det som er, og ikke det som skal være. Det går nemlig ikke an å se bort fra at det etiske, selv om det vesentlig dreier seg om noe som *skal* være, dog som sådant er en sjelelig virkelighet som hører vårt menneskevesen til, og at dette som alt virkelig blir gjenstand for tolkning og prøvelse i tenkningens lys. Og denne tenkning vil gå sin gang hvor meget man ellers fra teologisk eller ikke-teologisk hold benekter dens berettigelse.

Hos oss har man som sagt ikke vist synderlig interesse for den vitenskapelige drøftelse av det etiske. Naturligvis har man i tidligere tider hatt mer og mindre betydningsfulle framstillinger i samsvar med teologiske og filosofiske strømninger ute i Europa. Det hører avgjort fortiden til og interesserer oss ikke her.

I sammenheng med det naturvitenskapelige gjennombrudd fra siste halvdel av forrige århundre har idealistiske og emansipert naturalistiske eller mer kulturevolusjonistiske anskuelser feidet med hverandre, og det hadde naturligvis sine selvforståelige konsekvenser også for det etiske. Men til noen større interesse for nettopp de etiske spørsmål kom det ikke egentlig. Menn som stod på den nye naturvitenskapelige tenknings grunn, bekjente seg til den kristne moral, men stod reservert til den kristne tro. Ikke sjelden i den siste tid før krigen må man si at i sammenheng med det biologiske syn på mennesket trengte spørsmålene seg mer fram og gjorde også etiske og pedagogiske spørsmål aktuelle. Og en — kanskje mer eller mindre — misforstått psykoanalyse med dens redsel for «hemninger» av det «sunt biologiske» gjorde at man følte det slik at det etiske kom i fare. Og det gjorde det også ofte virkelig. Men man skal også fra kristelig standpunkt være noe forsiktig i sin dom. Der er former av denne biologistiske tenkemåte som simpelthen er moralnihilisme og som har gjort seg til talsmenn for en livets rett hinsides godt og ondt og har vakt berettiget protest både fra kristelig og også fra humant hold. Men bortsett fra at det

biologistiske også delvis er blitt utført i en videre og friere mening, slik at en harmonisk utfoldelse også av de vitale evner ellers går inn i synet — bortsett altså fra dette —, må det vel innrømmes at det kristelige selvfornektelsesideal undertiden er blitt misforstått, som om kristendommen med sin motsetning til isolerende egoisme og utemmet sanselyst skulle være til hinder for at de gleder som Skaperen gir, også på disse områder har sin berettigede plass i den kristnes liv. Vi plikter som kristne også å kjenne disse sider av vårt vesen, og vi har ikke lov til å se på det som noe vi ikke vil kjennes ved. Den biologiske livsfølelse kan uten tvil også støtte den religiøse og etiske virke- og hengivelsestrang, og man kan — om man vil gripe så høyt opp — si at den biologiske lykkedrift har sitt høyere motstykke i den religiøse selvoppholdelsesdrift og salighetsstreben.

Der kom som sagt også fra humant hold protester mot det ensidige biologistiske syn, delvis meget kyndige og vel underbygde protester som det stod respekt av. Imidlertid var situasjonen ofte prekær nok. Men man må si at motbevegelsen vokste i styrke. Vår nasjonale kamp under krigen gjorde også at vi følte oss i motsetning til en herremoral som trådte all menneskelighet under føtter, og vi stilte oss til vern om menneskelighet og rettferdighet. Selv om vi etter freden har opplevd mange skuffelser på dette og på andre områder, så har dog ikke minst hva våre intellektuelle angår dette hatt sine ettervirkninger som fremdeles spores. Og blant noenlunde alvorlig tenkende mennesker er den følelse levende at verdens eneste redning er at de menneskelighets- og rettferdighetsidealer som er en frukt av kristelig tro, blir etterlevd i de enkeltes og folkenes liv. Det er undertiden så følelig at man har sagt at religionen har forlatt kirkene og er flyttet inn i parlamenter, folkemøter, fagforeninger og fabrikker. Kirken har iallfall her store oppgaver å løse, og det tør være av betydning at man ikke ser altfor negativt avvisende på alt dette, men ser det som sin oppgave å utdype og rettlede villig til å reformere mulige feil og feilgrep hos seg selv.

Jeg minner om hvordan det, visstnok i 1937, utgikk oppfordring til en «moralpriskonkurranse» fra tre nordiske forlag for den beste avhandling om emnet: «Kan det i våre dager oppstilles en objektiv moral, og i tilfelle på hvilket grunnlag?», og at spørsmålet av de tre premievinnere ble besvart postitivt under tydelig brodd mot biologismen. Den første premievinners, den amerikanske professor *Lanz's*, arbeid grep ganske visst langt ut og er noe vanskelig tilgjengelig for en leser som ikke er vel inne i den einsteinske rela-

tivitetsteori og dens problemer. Men to fortreffelige arbeider som er vel forståelige for den alminnelige dannede leser og som man bør føre seg til nytte i kampen mot biologismen, er den danske magister *Grue Sørensens* avhandling: «Vår tids moralskeptisisme», og den svenske litteraturhistoriker *Olle Holmbergs* elegant kunstnerisk skrevne essay: «Den fremmede passasjer». Men hva der kanskje er mer betydningsfullt og som jeg iallfall vil feste meg noe nærmere ved til belysning av våre problemer, er den bok som en av våre egne vitenskapsmenn, den nå avdøde professor *Ragnar Vogt*, skrev under titelen: «Etiske problemer».

Tross den noe underlig snirklede og aforistiske framstilling som man delvis møter i denne bok, er det et betydningsfullt arbeid som ble eksponent for den mer positivt etiske innstilling blant våre intellektuelle. Boka opplevde to opplag, ett i 1935, og ett i 1939. Det betydningsfulle ved den er at en vitenskapsmann hvis utgangspunkter ligger avgjort på den naturvitenskapelige tenknings område, går inn for et vitenskapelig vakthold om positive etiske interesser til fremme av «progressiv kultur». Det er en på én gang nobel og rommelig forståelse av mennesker og åndsverdier, av samfunnsliv og kulturstreben som man møter i denne professor Vogts bok. Vi har med en mann å gjøre som har forstått å bygge sin spesielle psykiatriske innsikt inn i en rik ramme av menneskekunnskap og allsidige kulturinteresser og trang til selvstendig filosofisk tenkning over menneskelivet og tilværelsen i det hele. Vogt tar spørsmålene opp prinsipielt og hevder at der ved siden av naturvitenskapens kausalt-mekaniske tenkning også gis en legitim vitenskap om riktig handling eller riktig adferd, om hvordan der handles og bør handles hvor høysinn får råde. Han hevder at disse etiske idéer som direktiv for handling i virkeligheten, gir like så holdbart grunnlag for etisk vitenskap som proporsjon og harmoni for vitenskapelig estetikk. Til virkelighetens verden hører iallfall også handlingen, den av hensikt ledede handling og spesielt også en handling «ledet av en sjelsvirkomhet av rikeste innhold, klareste differensiering og holdbareste sammenheng», det som etikken kaller riktig eller, som han også uttrykker det, «høysinnet» handling. Som årsakstenkning forbereder til handling overhodet, så forbereder etikk til riktig handling. Vokt karakteriserer sin etikk som «integral etikk», dvs. han vil ikke bygge etikken på en enkelt alt regulerende idé, men opererer (i tilslutning til Aristoteles) med treklangen: Det hederlige, det nyttige og det behagelige. Skjønt han sterkt betoner det hederliges selvstendighet og prioritet, blir han dog for helhetsforståelsen stående ved sitt «integrale» syn. Som

uttrykk for en grunnbetraktning som kommer igjen i forskjellige forbindelser, har han derfor også satt under titelen på sin bok et lite både-og (i motsetning til ethvert enten-eller). Vogt har et meget allsidig syn og en varm følelse for alle menneskelige verdier. Skjønt han derfor som vitenskapsmann mener ikke direkte å kunne innlemme noen religiøs overbevisning i sitt syn, er han dog ikke blind for hvilken mektig etisk inspirasjon der også ligger i religionen. Han sier bl. a. herom: «Skrifter og andre åndsverdier kan være så fylt av liv at dette formelig strømmer over eller meddeler seg uavkortet. Det er prinsipielt intet til hinder for at alle tiders åndsliv lar seg medoppleve. For så vidt har det sin mening å si til søkende sjeler at de skal helt hengi seg til de hellige skrifter, så vil skriftenes liv bli levende i dem. — Og de troendes samfunn — kirken — vil ha å verne om og forvalte denne tradisjon (side 152—153). Han kritiserer da også leilighetsvis de religiøse typer og finner at den lutherske type på grunn av sin religiøse absolutisme: Alt av nåde, sin predestinasjonslære og sin absolutte benektelse av friheten, er forkastelig fra etisk synspunkt. Han sympatiserer for så vidt mer med katolisismen.

Hvordan ligger så problemene for oss? Det kan være riktig nok at ut fra en immanent etisk betraktning er man nødt til å se det hederlige i forhold til et derfra forskjellig formål — det nyttige og behagelige — eller la oss heller si det livsfremmende og for så vidt bli stående ved Vogts integraletikk; når man ikke kan eller vil regne med annet enn det immanente, kan man neppe fatte det på annen måte. Men nå er det så at det etiske bærer på en hemmelighet eller en motsigelse. For samtidig gjelder det i all høyverdig etikk at det gode er «diamanten som stråler i sin egen glans». Det dreier seg om et personlighetsideal som har sin rett i seg selv. Skjønt Vogt som det synes med bifall siterer denne sats av Kant, får det ingen ytterligere konsekvenser for ham. Men det er et spørsmål om han ikke derved blir nødt til å forlate sitt både-og og gå over til et enten-eller, og om her ikke kommer et moment av evighet inn som fører like over i gudstroen — hvis denne på annen måte kan begrunnes. Vogt sier da også selv i annen utgave av sin «Etiske problemer» i forordet (mot slutten): Etikken havner i et tankemessig dilemma — —. Kan man ikke forholde seg agnostisk, stilles man overfor et metafysisk valg: *Troen på årsaksnødvendigheten* (fatalismen, kaos) eller *menneskeviljen* (som ledd i en fornuftig verdensordning). Her står en streng av evigheten spent (Rørdam). Vi uttrykker det samme på vår måte når vi sier: Hyller man et personlighetsideal som lyser i sin egen glans, så står en streng av

evigheten spent. Hvis man ikke vil forsøke å balansere på en nålespiss, så må dette ha sitt korrelat i et gudsforhold. Etikkens jordiske formål har til tross for det absolutte ved den etiske fordring, dog som jordisk blott en relativ verdi. Men religiøst er det ledd i noe evig — utfoldelsen av et gudssamfunn. Og bare slik får høyverdig moral indre konsekvens og bærekraft. Jesu etikk er utpreget religiøs, men det er overmåte viktig at den har sin kontroll under human etisk synsvinkel. Man kan sammenfatte Jesu etikk humant betraktet i kravet om en nestekjærlighet som ikke er innskrenket innenfor våre sympatifølelsers snevre grenser og ikke blir knekket av vår mer eller mindre berettigede harme, trang til gjengjeldelse eller krav på ære og anerkjennelse. En nyskapende kjærlighet, altså — et samlet livsideal, ikke bare et produkt av vår biologi, altså — en viss sympatifølelse. Og han har satt sitt personlige liv inntil døden — ja, korsets død — inn på å leve dette livet, så at det skulle gjelde også innenfor denne syndens og dødens verden. Og Gud har satt seglet på denne hans viljes seiersmakt ved å oppvekke ham fra de døde. Og i og med det samme har han åpenbaret d. e. virkeliggjort en den hellige kjærlighets åndsmakt fra Gud som har båret våre byrder med oss for således å bringe oss i samfunn med seg. Og det er av avgjørende betydning for den meget omtalte moralske opprustning at den på denne måte blir bygd på den kristne gudstros grunn.

Har man denne tro, så har man til tross for at det er en tro som ingen immanent empirisk vitenskap kan nå, fått fatt i en virkelighet som er det virkeligste av all virkelighet for mennesker. Man har funnet en virkelighet som er den eneste som i sannhet er i stand til å smelte egoismens isskorpe i vårt vesen og gjøre oss våkne for alvor. Men det er sikkert så: Det kan hende at den etiske side av den kristne idealitet kan leve ganske sterkt hos mennesker som er mindre klar over kristentroens religiøse innhold. Og den kan være forkrøplet hos mennesker som uten betenkelighet bekjenner seg som kristne. Og dette er en nokså vesentlig side av tidens åndelige nød som kristelig sjelesorg og kristelig tenkning ikke må betrakte som seg uvedkommende. Når man klager over at den kristne og spesielt den lutherske nådelære med sitt: «Troen alene», er ute av stand til å grunne noen sterk etikk, så er hertil å si at her nettopp handles om en personlig religiøs-etisk åndsmakt som kommer til oss ved Kristus og som må mottas i tro, dvs. med hjertets åpenhet og tillit, og denne tro skal for å være rett være virksom i kjærlighet. Og der var sikkert meget uklart ved Luthers predestinasjonslære, men han så den dog dypest slik at den måtte anskues i Kristus

og således er å fatte ikke som et fatum, men nettopp som en åndsmakt som apellerer til troen som fri mottakelighet. Det sies at kvintessensen ved det kristne syn er at der er skjedd en ytre avregning av all synd og skyld ved Jesu stedfortredende død. Her er vi unektelig ved et kjernepunkt i kristendommen, men de uetiske konsekvenser som man drar av det, er uberettiget og beror på misforståelser. Jeg kan av plasshensyn ikke gå vidløftig inn på dette her. Jeg skal innskrenke meg til å spørre: Er det ikke så at den som tilgir, lar den lidelse som en annens forseelse har avstedkommet, gå ut over seg selv i medlidende kjærlighet, og derved åpenbarer en kjærlighet som stemmer til anger og oppreisning og samtidig soner for synd. Men man fritas ikke derved for lydigheten, men den begrunnes derved på det dypeste; og man settes derved i stand til også selv å bære lidelse, ikke med et avstumpet sinn, med med oppgaven over seg til også da å finne åndelig framgang for seg selv og andre og vokse på det religiøst og etisk.

Som jeg begynte med å si: Alt hva kristendommen innebærer av trosmetafysikk, av mysterium, av dogme — således også dogmet om Kristi guddom og forsoningen, må ses i nær forbindelse med forståelsen av kristendommen som religiøs-etisk åndsmakt — det må ses eksistensielt, og jeg ser det som noe vesentlig ved det rop som nå høres at kristendommen må gå inn i kulturinteressene, at man må sette de kristelige sannheter i kontakt med de spørsmål som de utenforstående — ikke minst de etisk våkne av våre intellektuelle — går med, gjøre det uten avvikelse fra selve sannhetens grunn. Herpå torde det for en vesentlig del bero om Vestens kultur ennå kan reddes og ikke gå et nytt ragnarokk i møte. Spørsmålene må ses innenfra. Hvis man uten en sånn selvbesinnelse som i sannhet koster noe, sprøyter kristendom inn gjennom alle de kulturorganer som står til vår rådighet, så torde det ikke hjelpe synderlig med hensyn til kristendommens verdenserobrende makt.

SKJEBNE-, LYKKE- OG FYLGJEGUDER

ANVENDT RELIGIONSHISTORIE

Av Karl Vold.

Kan man tenke seg en mer tidsmessig og viktig bønn enn den som det er gitt uttrykk for i følgende salmestrofe: «*Gjør dog min kristendom renset og ren, la alt hva hedensk er hos meg forsvinne, bortta av veien forargelsens sten!*» (Se Landstad rev. nr. 604, 3.) Saken er den at vi sleper med oss, og særlig i den folkelige kristendom, atskillig av forestillinger, tanker og handlinger som ikke egentlig har meget med nytestamentlig kristendom å gjøre, men så meget mer med naturlig folkereligiøsitet, som enten er direkte arv fra tidligere folkereligion eller i hvert fall er denne i høy grad lik, idet den springer av samme kilde. Dette kommer også sterkt for dagen i store påkjenningstider, slike som vi nå har.

Nå skal vi f. eks. ta for oss litt av det store stoff i folkereligionene som handler om *lykkeguder* og *fylgjeguder*. Og deretter skal vi se om ikke forestillinger og tanker som gir seg uttrykk i troen på disse, også kommer fram i vår kristendom og i forbindelse med den. Vi ser her bort fra at i virkeligheten er alle guder, store og små, i mer eller mindre grad lykke-, ulykke- og fylgjeguder. Vi holder oss her bare til de spesielle guder av denne art.

I.

Den babylonisk-assyriske religion.

La oss først ta for oss denne overmåte gamle og betydningsfulle religion, som har øvd så stor en innflytelse i hele den gamle verden, ja, så stor at en skole av orientalske vitenskapsmenn, de såkalte panbabylonister, kunne anta at omtrent all verdens noe mer utviklede religioner var utløpere eller avleggere av den. Nå, de tok avgjort feil. Men i hvert fall har den øvd en vidstrakt innflytelse.

De gamle babyloniere og assyrere trodde sterkt på fylgje- og lykkeguder ved siden av at de også var sterkt opptatt av mange onde demoner som besatte dem og var farlige for helse, liv og lykke.

De mente at hvert menneske hadde sin personlige gud, sitt fylgje, sin lykkegud. Når soneprestene under utførelse av sine rense-, sone-, besvergelses- og helbredelsesseremonier behandlet besatte, urene, syke mennesker, så uttalte de meget ofte i de tekster som ble brukt ved disse behandlinger, sterke ønsker og bønner om at en skytspatron, den sykes egen gud, en god ånd må være til stede under akten, helst en ved soneprestens høyre hånd, og en ved den venstre hånd.

Et menneske betegnes i tekstene meget ofte som «*sønn av sin gud*» (mâr ilisju). Kongen og høye personer hadde gjerne en av de store guder som sin personlige gud. De assyriske konger f. eks. hadde stadig Assyrias hovedgud Asjur og hans gemalinne Asjuritu som sine spesielle lykke- og fylgjeguder. Kongene i Babylonia sitt lands hovedgud. Man arvet gjerne sin fars skytsgud eller skytspatron. Guden gikk altså i arv fra far til sønn. Det var ikke bare i middeladeren man hadde laug, gilder, fagkorporasjoner, men allerede i det gamle Babylonia. Medlemmer av samme laug, gilde eller fagkorporasjon hadde ganske alminnelig samme lykke- og fylgjegud. Det går igjen i den romersk-katolske kirke, hvor forskjellige faggrupper eller laug har en felles skytshelgen. St. Anna var på Luthers tid i hvert fall grupearbeidernes og bergfolkenes skytshelgen. Videre var det ikke sjelden at man hadde den gud i hvis måned man var født til sin personlige gud, skytsgud.

Det hersket et meget intimt forhold mellom mennesket og dets personlige gud. Denne gud hadde jo en bestemt oppgave i forhold til dette menneske. Han hadde omsorg for dets lykke. Han var dets forsvarer og beskytter spesielt mot demonene. Et menneske kunne begå synd mot sin gud eller gudinne. «Er det synd mot hans gud, forfeilelse mot hans gudinne?» spørres det i en tekst som Sjurpu II, 34. Ja, slik kunne man forsynde seg mot sin fylgje- eller lykkegud eller gudinne at disse forlot mennesket. Men et sådant menneske ble straks overfalt og overmannet av demoner. «Hvor guders vrede hersker, iler de (demonene) hen med høyt skrik.» «Et menneske hvis gud var veket fra det, overfalt de og tilhyllet de som med et klede,» leser vi i Sjurpu VII, 2 ff. «Den som ikke har noen beskyttende gudinne, dens kjøtt ødelegger hodepinen,» heter det. Hodepinen skyldtes en spesiell demon. Undertiden var demonene så sterke at skytsguden ikke maktet å holde dem stangen. Men da tok skytsguden gjerne sin tilflukt til forbønn til de store guder for å få dem til å drive demonene ut. Når dette var gjort og mennesket var helbredet, ble det igjen overgitt i sin skytsguds og skytsgudinnes beskyttende hender.

Ikke bare enkelte mennesker hadde sine skyts- og fylgeguder, hver by, hvert folk, hvert land hadde sin spesielle beskyttende guddom (ilu ali = byguden). Nå var hver bys og hvert bykongedømmes hovedgud selvsagt også beskytter. Marduk var Babylons beskytter, Sjamasj, solguden, var Sippars beskytter, Sin, måneguden, var Ur's og Ḥarans beskytter, Nabû Borsippas osv. Ved ved siden av den store gud hadde byen og bykongedømmet sin skytsgud og skytsgudinne av lavere rang. Hvert folk hadde sin beskyttende guddom. Disse folkeguder kommer igjen i den seinere jødiske tro som folkeengler. Hvert folk var anbetrodd en folkeengel. Folkeengelen eller erkeengelen Michael var det jødiske folks spesielle engel.

Også hvert hus hadde sin skyts- og lykkegud (ilu bîti). Sjêdu og Lamassu var navn på slike guder. De bevingede oksekolosser, som var anbrakt foran inngangen til templer og slott, var bilder av eller legemliggjørelse av disse skytsguder. Antagelig har private hus også hatt slike figurer i mindre stil ved dørene. Som vi ser, mente de gamle babyloniere og assyrere seg godt beskyttet og sin lykke sikret. Likevel grasserte de mange klasser av demoner og gjorde livet utrygt og menneskene redde.

II.

De gamle grekere og romere.

Også hos grekerne og romerne var selvfølgelig de store guder beskyttere, hjelpere og frelsere i nød, demonbekjempere og brakte lykke. Men man trengte også mer spesielle skyts- og lykkeguder. Vi bør her først nevne Moirene (gresk: Moirai), skjebnegudinnene. Hesiod kjenner tre av dem: Klotho, den spinnende, hun som spinner livstråden, Lachesis, den loddkastende, som bestemmer livets lengde, og Atropos, den uavvendbare, som avskjærer livstråden. I Aten ble Afrodite Urania dyrket som skjebnegudinne. Moirene var døtre av Ananke, nødvendigheten. For øvrig er disse gudinners stilling vekslende hos de forskjellige forfattere og diktere. Navnlig er deres stilling til Zevs vekslende, snart står de under ham, og snart over ham. De framstilles i kunsten gjerne med scepter og andre insignier på makt. Det hersket ganske meget av skjebnetro hos de gamle grekere. De hadde da også skjebnetrær. Særlig spilte oliventreet en stor rolle som skjebnetre. Det var knyttet til Moirene. Atenerne plantet gjerne et oliventre ved en gutts fødsel. Hans skjebne var sammenknyttet med dette tre. Atens skjebne var knyttet sammen med den hellige Oliven på Akropolis. Fra fønikerne hadde grekerne overtatt cedertreet som skjebnetre. Det menneske

som var sympatisk sammenknyttet med et cedertre, måtte dø når treet ble hogd ned.

Hos romerne var menneskets skjebne knyttet til Jupiter, hvis uttalte guddomsvilje var en bestemt, ugjenkallelig skjebne. Også andre store guder hadde skjebnen i sin hånd. Til grekernes Moirer svarer hos romerne de forskjellige Fata eller også kalt Parcae, som nedskrev menneskenes skjebne ved deres fødsel, de kaltes derfor også Fata Scribunda. Fata, Fati og Fatae spilte en stor rolle i folketroen. Av disse Fatae er feene framgått, som også var skjebnegudinner og opptrådte ofte i et antall av tre, av og til også sju eller tolv. De kan gjøre seg usynlige, bor i klippekløfter, lykksaliggjør barn med sine gaver, åpenbarer seg hos nyfødte, hvis skjebne de bestemmer, man innbyr dem til navngivningsfester, i middelalderen og seinere som faddere og gir dem en æresplass ved bordet. De ledsager og gir lykke. Man taler om ens gode fe. I middelalderens diktning og i feeventyr spiller feene en stor rolle.

En spesiell lykkegudinne hos grekerne var Tyche, som var datter av Okeanos, etter andre kilder av Zevs. I bildeframstillinger hadde hun forskjellige attributer, f. eks. et overflødighetshorn, til tegn på den velsignelse og lykke som hun lot flyte ut, av og til en kule eller et hjul, som tegn på hennes flyktighet. Akk, lykken er ofte så kortvarig og flyktig! Hun framstilles også med et ror til å styre med, eller med vinger. Hun har jo en styrende makt. Tyche har ikke bare med de enkelte mennesker å gjøre. Meget ofte overvåker og beskjermer hun byer. I mange byer i Grekenland og Lilleasia var det bygd templer for henne og reist statuer. Tyche fra Antiochia har en murkrone på sitt hode med forskjellige symboler, og hun har anbrakt sin fot på flodguden Orontes. Det er et verk av billedhogger Eutychides og finnes i Vatikanet.

Svarende til Tyche var gudinnen Fortuna hos romerne. Hun var lykke- og skjebnegudinne. Dyrkelsen av henne skal skrive seg fra kong Servius Tullius, som ved hennes gunst fra å være en slavinnes sønn ble opphøyd på Roms kongetrone. Han bygde to templer for henne i Rom. Fortuna, hvem Roms sterke vekst skulle skyldes, hadde en stor plass, ja en hovedrolle i romernes religion, og mange templer ble bygd for henne. Som Fortuna privata griper hun inn i familieanliggender, og som Fortuna publica i statsanliggender. Hun ledsager sine yndlinger fra fødselen av og skaffer de unge menn skjegg og mandighet (Fortuna barbata), den unge pike hjelper hun til en mann (Fortuna virgo). Hun hjelper hustruen til å fortsette sitt ekteskap uten å behøve å bli enke og gifte seg igjen (Fortuna muliebris), til både å vinne og beholde sin manns kjær-

lighet. Hun skaffer ektefolk barn (Fortuna liberorum). Men liksom Tyche kan hun være både god (Fortuna bona eller felix) og ond (Fortuna mala). Og som ond øser hun ulykker over menneskene.

Som gudinne for byer og i statsanliggender eksisterte det både en patrisier-, en plebeier- og en ridderskapets Fortuna. Den 24. juni feiret plebeierne i og om Rom en stor fest for Fortuna. Til fots og i bekranste kaner kom de til hennes tempel ved Tiberen og feiret en gledens dag. Også i Präneste og Antium var det berømte templer for henne. Hun ble også dyrket som Panthea, som Fortuna vietrix, den seierbringende, og ble identifisert med den bekjente egyptiske gudinne Isis.

Fortuna framstilles i bilder og statuer omtrent som Tyche, med overflødighetshorn som den der bringer lykke og gode gaver, med ror som den der styrer skjebnen, med vinger, med en rullende kule under føttene, med hjul som den flyktige dame hun er. Hun bærer av og til også en kurv eller et mål på hodet og aks i hendene. Kjært barn har mange navn og merketegn.

Også romerne hadde skjebnetrær, og fra dem overførtes disse til Mellom-Europa. Laurbærtrær (kfr. Juliernes skjebnelaurbær), myrtetrær (i Quiriniustemplet var det både en patrisisk og en plebleiisk skjebnemyrte), eike- og kypressetrær (kfr. flaviernes skjebnekypresse) var de viktigste skjebnetrær hos romerne. De omtales i en rekke kilder som hos Plinius, Sueton, Tacitus og andre.

Ikke minst er det om å gjøre å ha lykke til kjærlighet. Både hos de gamle orientalere, hos grekerne og romerne var det en rekke nærbeslektede gudinner som var hjelpersker i kjærlighetssaker, ved barnefødsel og i ekteskapet, fruktbarhetens gudinner. Det var Isjtar hos babylonierne og assyrerne, Asjtarte og Atarʿate eller Atargatis hos vestsemittiske folk, gudemoderen Kybele i Lilleasia, Isis i Egypt, Aphrodite og fødselshjelpersken, månegudinnen Artemis hos grekerne, Venus og den gammel-italienske lys-, måne- og jaktgudinne Diana hos romerne, den første beslektet eller nærmest identisk med grekernes Aphrodite, den annen beslektet med grekernes Artemis. F. eks. ved Nemisjøen nær Rom har man funnet restene av et berømt Dianatempel. Her har man også funnet en mengde gaver, således terrakottafigurer forestillende mødre med barn og kvinner favnet av menn, ofret til Diana for lykke i kjærlighet og lykkelige fødsler. På samme måte ser man i kirker og ved enkelte altere i Rom og ellers i den katolske verden kvinner i bønn og ofrende gaver til Madonna for å oppnå lykke i kjærlighet, ekteskap og barnefødsler. Madonna har avløst Diana og Venus. I den nemisiske lund, hvor Nemisjøen, Dianas speil, ligger, var også

«den gylne gren» som omtales i gamle kilder, og som i nutiden er bekjent gjennom Turners maleri, og enda mer derved at den fremragende religionshistoriker J. G. Frazer har gitt sitt religionshistoriske verk på mange bind navnet «The Golden Bough», fordi trekultus, maigrener, maitrær osv. spiller så stor rolle i religionene, også i kjærlighets- og fødselsgudinnenes kultus.

Særlig trengtes beskyttelse av og lykke i hus og hjem. Hjemmets midtpunkt både hos grekere og romere var *arnen* med arneilden. Arnens og arneildens gudinne hos grekerne var Hestia, datter av Kronos og Rhea, søster av Zeus. Hun var som arnens og arneildens gudinne, jomfru. Da Apollon og Poseidon fridde til henne, svor hun å bli jomfru for evig. Hestia hadde omsorg for den huslige lykke. Man ofret og brakte henne gaver på arnen, og når man der ofret til andre guder som Zeus, var hun ofringenes leder. Man svor hellige eder ved arnens gudinne. Arnen var tilfluktssted for den som søkte og bad om beskyttelse, og Hestia og Zeus var disses skytsguddommer. Prytaneion i de greske stater, stedet hvor prytanierne, de regjerende, samlet seg til møter og fester, var viet Hestia. Prytaneion hadde også et arnealter, hvorpå det til ære for gudinnen brente en evig ild. Kolonister som drog til det fjerne, tok ild med fra Prytaneions arne. Den skulle være for arnen i deres kommende hjem. Hestia er i kunsten avbildet som en strengt sedelig kvinne, som vestalinne.

Den tilsvarende gudinne hos romerne var Vesta. Hun var også arnens og arneildens gudinne i hvert romersk hjem, og hun var også en statsgudinne med statskultus, som skulle være innført i Rom av Numa fra Lavinium. Romerske konsuler og diktatorer ofret til henne ved tiltredelse og nedleggelse av sine embeter. I Rom dannet Vestatemplet ved foten av Palatinerhøyen byens midtpunkt. Her dyrkedes Vestas evige ild, som vestalinnene hadde å holde vedlike. Denne ild fornyedes hver 1. mars. Gikk den ut av seg selv, betydde det en stor ulykke for staten. Også statens Penater var i Vestatemplet. På tempelarnen ofredes et daglig matoffer. Vestalinnene var jomfruer. Den 9. juni feiredes en fest, Vestalia. De romerske matroner gikk barfotet ved denne fest til Vestas tempel, hvor matoffer braktes gudinnen. Også bakere og møllere holdt fest ved denne anledning.

Men huskulten inntok en enda langt viktigere plass i den romerske religion. Vesta spilte visstnok en større rolle i statskultusen enn i huskultusen. Men i denne møter vi Penatene, som var riktige hus- og forrådsguder. De beskyttet familien, holdt den oppe og sørget for det daglige behov av levnetsmidler. Deres helligdom var

også arnen, husets midtpunkt. Ved arnen stod Penatenes bilder, ofte små og dukkeaktige, ofte bare rått utskåret i tre. Små skåler med mat og drikke stiltes ved eller på arnen, og matbiter kastedes i ilden. Det var offer til Penatene. Under seinere høyere kultur fikk man gjerne et kjøkken i huset, og Penatene flyttedes dit, eller man laget et lite kapell for dem i atriet. Statspenatene hadde — som nevnt — plass i Vestas tempel, og man bygde et spesielt tempel for dem på Velia. De framstilles i ridderlige ynglingers eller også i dioskurernes skikkelse. I Lavinium befant seg de gammel-latinske Penater, som Aeneas fra Troja skal ha medbrakt. De ble ansett som Roms stampenater, også til dem ofret konsuler og diktatorer ved embetstiltredelse og fratredelse.

Ved siden av Penatene hadde Larene sin plass som skytsånder. Det hersket allerede hos romerne selv strid om Larenes vesen og opprinnelse. Noen oppfattet dem som forfedrenes ånder som var blitt forvandlet til husguder. Andre lar dem være barn av Lara eller Mania, en gammel-latinsk gudinne som sabinerkongen Titus Tatius skal ha brakt til Rom. Hun var også taushetens gudinne. Atter andre har ment at Larene opprinnelig hadde hørt hjemme ute på marker og jordfelter, hvorfra de var flyttet inn i husene. I hvert fall hadde også hver mark og åker sin Lar. Hvor flere gangstier og markveier kryssedes eller løp sammen, stod det gjerne et lite kapell med en spesiell inngang og et alter for hver eiendom. Her ofredes til Larene. Hvert år omtrent ved årsskiftet feiredes en lystig fest ved Larenes kapell, Compitaliene het den. Liksom Saturnaliene har det opprinnelig vært en fest ved såtidens avslutning, altså en korn- og såtidsfest. Fra markene er Larene flyttet inn til byene, hvor hvert bykvartal fikk sin Lar, og for hvem det festedes. Larene var altså hyggelige lykke- og skytsguder, lokalguder. Også 1. mai feiredes Laralienes fest til ære for Larene.

Huslarene hadde, ofte to i tall, sin plass sammen med Penatene. På månedenes merkedager (Kalendae, Nonae og Idus), ved alle fester, fødselsdager, bryllupe**r**, ved dødsfall, når noen av familien reiste bort eller kom lykkelig hjem, bekransedes arnen, bad man til Larene og ofret til dem, vin og røkelse, en sjelden gang også blodige offer. Dernest fikk de også, som Penatene, sin del av hvert måltid i en liten skål eller kastet i ilden.

Men hvert menneske hadde også sin personlige skyts- og fylgjegud, mannen sin *Genius*, kvinnen sin *Juno*. Det er menneskets dobbeltgjenger. Som menneskets høyere jeg blir de forklart. Kun husherrens Genius (av verbet gignere — avle, frambringe) fikk sin huskultus. Husherrens Genius hadde plass på husalteret sammen

med Penater og Larer. Hos ektefolk hørte i grunnen både en Genius og en Juno med i huskultusen. Men Juno avbildedes ikke, og talte man sjelden om. Ektesengen var innviet disse vesener. Særlig på fødselsdagen ofret man til fødselsdagsbarnets Genius røkelse, vin, kaker og kranser. Å nyte livet var å hengi seg til sin Genius hos romerne, å forsake livsnytelse var å bedra sin Genius. Mannen sverger ved sin Genius. På husaltrene er også Genius og tillike Juno framstilt som ormer. Når det er to ormer, er den ene mannlig, hvilket en kam på hodet gir til kjenne, og den annen kvinnelig. Lojalitet gav seg uttrykk i offer til Genius, husets og familiens skytsånd. Også folk hadde sin Genius. Det romerske folks Genius hadde plass på forum som en skjegget mann med scepter, diadem og overflødighetshorn. Det ofredes til ham 9. oktober. Augustus' Genius introduserte keiserkultusen. Også offentlige bygninger, teatre, bad, plasser og steder hadde sin Genius til beskyttelse.

Til Genius hos romerne svarer Tyche og Daimon hos grekerne. De spilte omtrent en liknende, men dog en mindre rolle.

Det er uten videre klart hvordan Genius og Juno hos romerne, Tyche og Daimon hos grekerne svarer til de gamle babyloniers og assyreres personlige guder, husguder og byguder. Mennesket var jo — som vi hørte — sønn av sin gud (mâr ilisju). Derfor behøver det ikke å være noen historisk sammenheng.

III.

Germaner og nordboer.

Blant de nordiske folk er først og fremst å nevne Nornene. Det var tre av dem, Urd, Verdande og Skuld. Man har hevdet at det var mange flere Norner, noen av asaett, andre av jotunett, noen av alveett, andre av vaneett, noen gode og noen onde. Det er dog spørsmål om dette er riktig, om man ikke har blandet dem med skytsguder eller skytsånder (fylgjur) og med spådomsgudinner (volur). Dette er det sannsynligste. Urd representerte fortiden, Verdande nutiden og Skuld framtiden.

Disse tre Norner var nøye knyttet til verdenstreet, asken Yggdrasil, som vokste ved Urdabrønnen. Nornene satt ved denne brønn og øste vann over verdenstreets røtter, forat ikke slangen Nidhogg skulle ødelegge treet. Hva var dette verdenstre som Eddamyten forteller oss om, hvordan skal det forklares? Det var ingen opprinnelig bestanddel av nordisk mytologi, men en seinere utvikling. Utgangspunktet tør være skjebnetrærne. Ja, for også de gamle germaner og nordboer har hatt sine skjebnetrær, hvortil den enkeltes og

familiens eller gårdens skjebne har vært knyttet. Det har holdt seg like opp til vår tid. Man planter trær ved barnefødsel, hvortil deres skjebne er knyttet. Og hvilken rolle har ikke tuntreet spilt for gård og familie opp gjennom tidene like opp i nutiden!

Videre har germaner og nordboer hatt skytstrær for landsbyer og for byer. Maitrær og maistenger, pinsetrær og pinsestenger, St. Hansbusker osv. har sammenheng med disse skytstrær. Men vi har her selvsagt ikke plass til å gå inn på disse interessante ting. Jeg henviser særlig Wilhelm Mannhardt: «Wald- og Feldkulte» I, som handler om disse ting hos germanerne og deres nabostammer.

Yggdrasil som vi møter i Váluspå, i Grimnismál og i Fjølsvinnsmál, er en universalisering av skytstrærne for personer, landsbyer, bygder og byer, uttrykk for en videregående mystisk spekulasjon. Yggdrasil er verdens skytstre. Nornene gyter vann, strømmer av vann fra fortidens brønn over jorden og holder den frisk. Yggdrasil betyr egentlig «Odins hest». Under treet holder Nornene og gudene hver dag ting, hvor skjebnen avgjøres. Med unntagelse av Balder og Thor som går, rir æserne over brua Bifrost for å komme til tinget. Men alt dette er seinere stadier i mytens utvikling.

Hovedsaken er at Nornene rår for menneskenes skjebne, ja også gudenes. De møter opp når barna fødes og spinner skjebnetråden som bestemmer barnets seinere liv, dets sorger og gleder og dets livslengde. De gamle nordboer var altså på sett og vis fatalister. Nornene var knyttet til skjebnetrærne.

Dernest har vi å nevne Fylgjene. Disse svarer ganske til babyloniernes fylgjeguder, til grekernes Tycher og Daimoner, til romernes Genius'er og Juno'er. De følger mennesket gjennom livet fra dets første øyeblikk av like til døden, beskyttende, advarende og rådende. De tenktes gjerne i dyreskikkelser, f. eks. av en bjørn, en rev osv. Dyrets art svarte til menneskets art og karakter. Den alminnelige antagelse, både hva grekernes, romernes, germanernes og nordboernes Fylgjer angår, er at de er menneskets sjel som er løsrevet fra kroppen, dets høyere jeg, dets dobbeltgjenger, dobbeltsjel. Om dette er riktig, tør være tvilsomt, selv om Fylgjet hadde likhet med vedkommende person. I Det nye testamente er det tale om beskyttende engler. Barna har etter Jesu ord i Matt. 18, 10 sine engler i himmelen, som alltid ser hans Faders åsyn som er i himmelen. Det tør nok være at Fylgjene ikke er vedkommende menneskers egne sjeler eller dobbeltsjeler, men spesielle ledsagende vesener. Storfolk har av og til flere Fylgjer. Slekter har fellesfylgjer som går igjen hos alle i slekten. Vi kjenner Fylgjet under navn av Vardøger, som gir seg til kjenne i gårdsrom eller entréer en stund

før vedkommende person selv kommer. Man kunde få se et menneskes Fylgje eller Vardøger. Mennesker med den sjette sans, som vet og ser mer enn andre, ser også lett andre menneskers Fylgjer. Når alminnelige mennesker eller dyr, f. eks. hunden, får se et menneskes Fylgje eller Vardøger, betyr det ofte at dette menneske snart skal dø. Derfor hyler og uler hunden så stygt og skriker hubroen så fælt ved hus hvor noen snart skal dø.

I samme forbindelse er også Haminjer å nevne. Det er kvinnelige vesener som følger menneskene gjennom livet, hjelper dem og skaffer dem lykke og hell. Haminjerne er altså parallellskikkelser til Norner og Fylgjer. Hvert menneske har sin Haminje. Og det ene menneske kunne låne Haminje av det annet.

For øvrig tok man selvsagt også hos germaner og nordboer sin tilflukt for å få hjelp, få held og lykke, til de store guder, som hersket hver på sin måte og innen hver sine områder. Vandrende, reisende og krigere tok sin tilflukt til Odin. Til solguden Frøi henvendte man seg for årsveksten, været og for lykke og fred. Ty var gud for krigere. Til Frigg gikk man i kjærlighetssaker osv.

IV.

På kristendommens grunn.

Vi vender tilbake til innledningen til disse artikler, og det lille som er fortalt fra religionshistorien, danner grunnlaget for hva nå skal sies.

Gammel folkereligion og folkereligiøsitet — vi kaller det ofte med det mindre betegnende navn hedenskap — er meget seiglivet. Den overlever ofte meget lenge et religionsskifte. Således har betydelig folkereligiøs arv lenge overlevd det store religionsskifte i Norden gjemt bak kristendommens maske. Det ville bli både mange og lange kapitler hvis vi nærmere skulle gå inn på all den folkereligiøsitet av hedensk opprinnelse som har levd og stadig endog har fornyet seg i det kristne Europa. Det foreligger en stor litteratur herom. Særlig i forbindelse med de folkelige fester har urgamle skikker og riter holdt seg. Jeg behøver bare å minne om de mange skikker og mange slags overtro som gjennom tidene opp til nutiden har fulgt germanernes, nordboernes og andre européiske folks julefester, karnevals- og fastefester, vårfester, St. Hansfester og skikker og riter ved innhøstningen.[1]) Eller vi kan nevne husånden Nissen, Fylgjer, Vardøgere, Gjengangere osv. Den katolske

1) Jeg henviser igjen til *W. Mannhardts* «*Wald- und Feldkulte*» I og II, og til *Karl Vold:* «Fra religionenes verden».

religion er like fram på store områder en syntese mellom kristendom og antikk folkereligion. Men det var atskillig som fulgte med inn i eller dukket fram også innenfor protestantismen. Her bør ennå nevnes skjebnetroen. «Det er så laga.» Hvordan har ikke den hersket også i vårt folk like til i dag!

Men vi skal dog her ikke særlig tenke på den gamle arv som vi gjennom århundrer har slept med oss fra folkereligionens, det vi kaller hedenskapets, dager, eller som stadig er sprunget ut og har fornyet seg fra samme almenreligiøse kilde som også de gamle folkereligioner er født av. Vi tenker på folkereligiøsitetens tilbøyelighet til å forbinde seg med kristendommen selv i menneskers tanker og tro. Nå bør vi her merke at faren heller ikke her må overdrives. Det er ikke uten videre å slå vrak på alt i folkereligionene. Det er høyst uriktig uten videre å karakterisere dem som djevelskap. Visstnok er det meget også av djevelskap, meget har de med demoner og ånder å bestille, det er mengdevis av villfarelser og forvillelser. Men de er dog i stor utstrekning sprunget ut av menneskehjerters og menneskesjelers dypeste trang og lengsel. Gi oss frelse! Skaff oss forløsning og befrielse fra det onde! Bring oss hjelp! Slik lyder det dype rop i dem. Folkereligionene lengter, spør og aner. Kristendommen gir svar. Videre skal vi aldri overse eller overhøre bibelord som disse: Rom 1, 19—21; 2, 14—15; Ap gj 10, 35. Gud har ikke latt seg uten vitnesbyrd i folkeverdenen. Hedninger som ikke har loven, gjør av naturen hva loven byder. Blant ethvert folkeslag tar Gud imot den som frykter ham og gjør rettferdighet.

Men tross dette skjer det at folkereligiøse tanker og tro som ikke på noen måte er i pakt med kristendommen, forbindes med denne. I ikke liten grad ser vi kristne i Gud Fader, den allmektige himmelens og jordens skaper, vår og det vil si hver enkelts skyts- og lykkegud. Han er der for å skaffe oss lykke, varetekt og gode dager. Han er vår forlengede arm til å hjelpe oss ut av våre meget ofte selvforskyldte vanskeligheter og til å nå mål som vi ettertrakter. Han skal også innrette og styre verden slik at det stemmer med våre idealer, som vi ofte selv har laget oss. Den oppfatning sitter fast hos oss og er helt av folkereligiøs opprinnelse, at troen på Gud skal være garanti for at vi i alle deler skal ha det godt, være beskyttet mot nød og vanskeligheter. Han har jo vesentlig den oppgave å passe på oss, passe vår sunnhet, vårt matfat og pung. Han er jo vår barnepike. Han er Fylgje, husgud, lykkegud.

Slike forestillinger kommer kanskje ikke så sterkt fram når vi lever i magsvær. Da er vi fornøyd med Gud. Men når det blir ufred, krig, vanskeligheter og nød, kommer det sterkt fram. Vi blir mis-

fornøyd med Gud og anfektet. Hvordan skal vi tro på en Gud som ikke etter vårt bestikk og våre pasifistidealer gjør ende på krigen? Kan man tilbe en Gud som kan se på all denne nød i vårt folk og i all verden uten å gjøre ende på den? Når Afrikas stammefolk synes de ikke får den hjelp som de vil ha av sine fetisjguder, når de blir misfornøyd med dem, så blir de kjed av dem og kaster dem bort. De får se å få seg andre fetisjguder. Når folk i kristenheten tross sin synd ikke får det som de vil, vender de seg bort fra Gud. Han er ikke til å tro på og ha med å gjøre. I fred og magsvær har man sagt seg løs fra ham, slik som en stor del av Europas folk har gjort. Men når storstormen blåser opp på grunn av gudløsheten, mener en han skal være der og rake kastanjene ut av ilden for dem, og skjer ikke det raskt, så roper man halvt skadefro: Ja, var det ikke det vi visste og sa, at det intet har på seg med troen på denne Gud? Selv de som vil gjøre alvor av kristendommen, lider under samme sykdom. Det hedenske gudsbilde eller hedenske gudsforestillinger om lykke-, fylgje- og husguder har trengt seg umerkelig inn: Det hører med til å være en kristen å ha det materielt godt, å bli skånt, gjøre framgang, ha prestisje, få fremmet sine planer. Ellers vakler troen eller man anfektes sterkt. Kjenner vi til dette?

«Gjør dog min kristendom renset og ren, la alt hva hedensk er hos meg forsvinne, bortta av veien forargelsens sten!» Gud godkjenner ikke dette: «*Kristendommens eller troens betydning for dem som vil fram i verden.*» Troen medfører tvert imot en veldig risiko. Gud garanterer ikke kristne lykke og gode dager. Tvert imot har han stilt trengsel i utsikt i verden. Men han lover seier over verden til dem som tror, ja troen er den seier som overvinner verden. Gud har ikke stilt i utsikt å styre verden etter våre tanker og idéer. De er tvert imot altfor lave og små. Guds tanker og veier er så meget høyere enn våre som himmelen er høyere enn jorden. Men kristendom er at vi omvender oss helt til Gud og stiller oss til hans disposisjon, enten det går opp eller ned, enten det er magsvær eller storm. Det er: Ha tro til Gud både i medgang og motgang! Kristendom er at *Fadervårets* ånd blir vår ånd, slik at vi setter avgjort som det første: *Guds navn bli helliget!* Det vil si bli kjent, elsket og æret hos oss og i all verden. *Guds rike komme!* Det betyr at Gud blir kongen, Kristus blir herren i oss, i våre og videre fram til verdens ender. *Guds vilje skje!* Ja, ikke minst dette: La din vilje skje på jorden som i himmelen, skje i og med meg og videre ut i verden! Grunnbønnen i all min bønn blir: *Skje din vilje!* Jeg ber i Jesu navn. Vi søker, jeg søker først og fremst Guds rike og dets rettferdighet. Så blir det annet kun tilgift og tillegg.

BIBLIA PAUPERUM OG DEN TYPOLOGISKE SKRIFTFORSTÅING

Av Andr. Seierstad.

Biblia Pauperum er kjent berre frå sein-mellomalderen. 57 illustrerte og 21 ikkje-illustrerte handskrifter er omtala i nyare litteratur,[1]) alle frå 1300- og 1400-talet. Og så finst det berga nokre mellomalderlege eksemplar av prenta utgåver. Det sermerkte for desse bøkene er at dei framstiller gamaltestamentlege og nytestamentlege scener jamsides kvarandre som samsvarande parallellar. I dei ikkje-illustrerte bøkene er parallelliseringa gjort gjennom samanstilling av tekststykke frå G. T. og N. T. I dei illustrerte er det teikningane med gamaltestamentlege og nytestamentlege motiv som dominerar, og tekstene vert ofte redusert til inskripsjonar som skal forklåra bileta.

Vi held oss her til dei illustrerte Biblia Pauperum. Dei inneheld vanleg om lag 40—50 nytestamentlege bilete — færre i sume og fleire i andre. Og kvart av desse bilete frå N. T. er flankert av to gamaltestamentlege scener. Til kvart bilete frå N. T. svarar såleis to frå G. T. Alle tre bilete er samankomponert — ulikt for dei ulike handskrifter og utgåver — til ei bilettavle som gjerne opptek ei side i boka dersom det er ein codex. Det finst også Biblia Pauperum i rulle-form. Dekorative teiknemotiv knyter bileta saman, og ofte finn ein på kvar bilettavle innteikna fire mannsfigurar utanom dei tri hovudbilete. Desse figurane er parvis ordna, og etter inskripsjonane representerar dei kongar og profetar frå Israels historie.

Dei nytestamentlege bileta er fyrst og fremst scener frå Jesu liv,

1) Biblia Pauperum. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz, herausgegeben und mit einer Einleitung begleitet von Pfarrer Laib und Decan Dr. Schwartz. Zürich 1867. Biblia Pauperum. Nach dem einzigen Exemplare in 50 Darstellungen. Herausgegeben von Paul Heitz. Mit einer Einleitung von W. L. Schreiber. Strassburg 1903. Henrik Cornell, Biblia Pauperum. Stockholm 1925. Die Armenbibel des Serai. Rotulus Seragliensis Nr. 52. Herausgegeben und erklärt von D. Adolf Deissmann, D. D. und Dr. Hans Wegener. Berlin und Leipzig 1934. F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst. 1896—1908. I, 387. 471. II, 1, 275.

liding og oppstode, og dei er ordna etter ein kronologisk plan, om enn rekkjefylgja varierar noko i dei ymse bøker. Stort sett møter ein den same serie av bilete. Det har gått tradisjon i framstillinga av bibelske scener. Det er tydeleg at Biblia Pauperum vil gjeva att dei viktigaste hendingar i den nytestamentlege frelseshistorie slik at dei til saman gjev ei slags bibelhistorie. Det gamaltestamentlege utval vert meir tilfelleleg, og her kan det ikkje verta tale om kronologisk rekkjefylgje, for ein måtte ta dei scener som samsvara med dei nytestamentlege. Meininga er at den gamaltestamentlege scena skal vera eit førebilete på den nytestamentlege som står ved sida. Biletet frå G. T. peikar fram på den nytestamentlege situasjon, det er ein profeti i den gamle pakt om noko stort i den nye. På den andre sida kastar det nytestamentlege sentralbiletet ljos over profetiane og Guds gjerningar i førkristeleg tid. Grunntanken i biletframstillingane er den som kjem til orde i det mellomalderlege verset:

> Novum Testamentum in vetere latet,
> Vetus in Novo patet.

Den tanken som dette verset gjev ord for, kunne ofte føra til eit uhistorisk syn på G. T. og openberringa i det heile. Det låg nær å tenkja at G. T. i grunnen fortalde det same som N. T., berre at det vart fortalt på ein kamuflert, underfundig måte, i eit slags code-språk, som det gjaldt å tyda. Dette førde oftast til den *allegoriske* tolkingsmåten.

Men den maksimen at N. T. ligg løynt i G. T., og at G. T. ligg ope i N. T., kan også takast på ein meir frelseshistorisk måte, slik som t. d. Hebrearbrevet gjer det, i det det viser at dei gamaltestamentlege ordningar i mangt peikar fram mot den nye pakt og på ein ufullkomen måte er berarar av den gudsopenberring og nådeøkonomi som fullkomleg braut igjennom med Jesus Kristus. Denne tankegangen førde til den *typologiske* skriftforståing. Personar og hendingar i den gamaltestamentlege kanon vert tydde som førebilete, som typer på noko motsvarande i den nytestamentlege.

Ordelaget typologi, typologisk tolking, har si rot i nytestamentleg språkbruk. Adam er τύπος på han som skulle koma, Kristus. Rom 5, 14. Jesus Kristus er ὁ ἔσχατος Ἀδάμ 1 Kor 15, 45. Visse frelsesunder som Gud gjorde med Israel i øydemarka, let han henda som førebilete — τύποι — for oss, seier Paulus i 1 Kor 10, 6. Slike ting hende τυπικῶς og er nedskrive med sikte på seinare liknande tilhøve. 1 Kor 10, 11. Den telt-heilagdomen som var gjort med hender, var berre eit avbilete, ἀντίτυπα, i høve til den sanne, den himmelske

heilagdomen. Hebr 9, 24. Og 1 Pet 3, 21 seier at når Noah og hans husfolk vart frelst ved eller gjennom vatn, så har dette sin ἀντίτυπον i dåpen. Typos og antitypos motsvarar kvarandre.

Ofte gjev N. T. ei typologisk tyding av noko i G. T. utan at ordet typos eller tilsvarande ordelag er nytta. Eit døme er Jona-teiknet, Matt 12, 39—40 med parallellar. Profeten Jona som var tri dagar og tri næter i fiskebuken og stod levande fram som eit Guds vitne, er ein levande profeti om Jesus sjølv som låg tri dagar i grava og så stod opp frå dei døde. Eit anna døme er Jesu ord i Joh 3, 14 f. «Liksom Moses lyfte opp koparormen i øydemarka, så skal menneskesonen verta opplyft, så kvar den som trur på han, skal ha evigt liv i han.» Det frelsesunder som hende i den gamle pakt då dei ormebitne israelittar vende sitt syn mot ormebiletet som var opphengt på ein stolpe (Num 21, 8 f.), står her som typos på det frelsesunder som knyter seg til den krossfeste Messias. Skal ein kunna tala om eit typologisk tilhøve er det ikkje nok at ein jamfører to ting som det er noko likt ved. Det er ikkje nok at dei to ting er analoge. Det krevst at det fyrste peikar fram på noko analogt som er *større og fullkomnare,* og då slik at det fyrste er eit føre-varsel frå Gud om dette større og fullkomnare som ein gong skal koma. Det er ikkje berre eit førevarsel det er tale om heller, det er ei førehands-framstilling. Det er ein djup indre samanheng mellom det fyrste og det som det peikar fram mot; dei representerar ulike steg i Guds verksemd til frelse. Typos svarar til antitypos som det førebuande og uferdige svarar til det fullkomne og definitive. Derfor kan ein berre venta å finna typologisk tolking innanfor religionar som kjenner ei *frelseshistorie* som kulminerar i ei definitiv utløysing av mennesket. I den antikke greske litteratur leitar ein fåfengt etter den typologiske tolkingsmåten. Derimot finst han innan seinjødedomen i samband med dei esjatologiske vonene. Paradistilstandet som vert skildra i Genesis, skal verta realisera på fullkomnare vis i Messias-riket,[2]) og som urettferda på Noahs tid enda med syndfloda, så skal urettferda taka overhand i endetida og føra til den endelege dom.[3])

I den etterapostoliske litteratur er typologien til dels kjend og nytta; såleis seier Barnabas-brevet at Josva, Nuns son, som τύπος er ei openberring av Jesus Kristus.[4]) Men snart kom den symbolske og den allegoriske skrifttolking til å dominera i kyrkja, serleg gjennom den aleksandrinske skulen. Allegoresen var vel kjend og

2) 4. Ezra 7, 36. 123. The Apocrypha and Pseudepigrapha ed. R. H. Charles Vol. II, Oxf. 1913 p. 583. 591. — 3) Hen. 91, 5—6 (jfr. 106, 15 ff.). Die griechischen christlichen Schriftsteller Bd. 5 s. 122—123 (jfr. s. 139). — 4) Barn. 12, 10.

brukt innan antikkens heidendom og innan den filosoferande jødedom. Religiøse tenkjarar nytta denne metoden til sublimering av folkereligionen når dei fann visse drag altfor naive og vulgære.

Det er fleire avgjerande skiljemerke mellom allegorese og typologi. For det fyrste: Allegoresen arbeider med både episk og resonnerande stoff, og han fylgjer den litterære tekst led for led, tek for seg omgrep etter omgrep, og legg ei mysteriøs, spiritualiserande tyding inn i dei ymse ordelag. Typologien derimot arbeider ikkje med resonnerande skriftstykke, berre med skildringar av personar, hendingar eller skipnader, — i det heile noko historisk. Og han tek ikkje dei einskilde omgrip i skildringa kvar for seg, men fester seg ved totalbiletet av det som vert skildra. For det andre: Allegoresen er interessera i å venda tanken hjå lesaren bort frå den endeframme forståing av teksten og til den djupare meining. Hovudverdien av framstillinga er her den same som hovudverdien av ein dikta parabel: den djupe åndelege sanning som ligg bakom. Men for typologien er det avgjerande at det som vert fortalt er bokstaveleg sant, at det røynleg har hendt eller eksistert. For det skal med sin eksistens vera ei fyrstegrøde av noko stort og herleg. Både typos og antitypos er luter av den historiske frelsesopenberring som ein byggjer sitt liv og si von på.

Leonhard Goppelt gjer i si bok Typos, 1939,[5]) merksam på korleis Num. 21, 6 ff. om ormen som Moses opplyfte i øydemarka, vert tolka av Philo på *allegorisk* vis og av Jesus — i Joh 3, 14 — på *typologisk* vis. Måten som dei to — om lag samtidig — tolkar same gamaltestamentlege passus på, syner klårt den karakteristiske skilnad på allegorisk og typologisk bruk av G. T. Philo tek det slik: Israel (dvs. menneske-ånda) vert biten av det slags ormar som Eva vart dåra av (dvs.: vert forført til vellyst), men når så Israel (den menneskelege ånd) vert sterk nok til å lyfta sitt auga (dvs. sitt sjelelege auga) mot den ormen som Moses reiste opp (dvs. mot det fagre måtehald, og dermed mot guddomen sjølv), då vert ein i live.[6]) For Jesus er dette med koparormen korkje ein allegori i handling eller ein allegori i ord. For han er det den same sjølvopenberrande og frelsande Gud som er verksam i øydemarka som i hans eigen misjon. Han peikar på den herlege frelsargjerning Gud fann for godt å utføra ved koparormen for alle som såg og trudde, for dermed å hjelpa sine læresveinar til å sjå og tru den endå herlegare frelsargjerning Gud ville fremja gjennom sin Son.

5) Leonard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. (Beitr. zur Förderung christlicher Theologie 2 R. 43. Bd.) Gütersloh 1939, s. 19. — 6) Philo, Legum allegor. II 81. Philonis Alexandrini Opera ed. L. Cohn I p. 105, 21—106, 23.

Den antiokenske skulen sette den bokstavelege og den typologiske skriftforståing opp mot den allegoriske, men makta ikkje å gjera seg tilrekkjeleg gjeldande i samtid og ettertid. Menn som Ambrosius, Augustin og Hieronymus gjorde stundom bruk av typologien, men allegorien og spekulasjonen fekk mykje større tak på dei.

Slik var det også ut gjennom mellomalderen. Det er då av ikkje liten teologisk interesse at seinmellomalderens Biblia Pauperum gjennomfører den typologiske framstillingsform og praktisk tala reindyrkar den. Heile verket går inn for på flest moglege punkt å finna realia i G. T. som typologisk peikar fram mot dei store data i den nye pakt. Rett nok vert forfattarane ofte hangande ved utvertes og formelle likskapar mellom det gamaltestamentlege og det nytestamentlege samanlikningsmateriale. Dette var vel ein av grunnane til at Biblia Pauperum ikkje vart ført vidare på den lutherske reformasjons grunn. Men sjølve freistnaden var prisverdig og må reknast for noko av det beste mellomalderen har prestert innen bibelstudiet og religionspedagogikken.

Det er nok ikkje tilfelleleg at den typologiske skriftforståing fekk utfalda seg just i Biblia Pauperum. Desse bøkene er visseleg tenkt som praktiske oppbyggjingsbøker, som også skulle koma lækfolk til gode, endå om inskripsjonane ofte er på latin. Biblar for fatige, slik som namnet synest skula seia, har dei nok ikkje vore. Dei var for dyre i framstilling til det. Namnet Biblia Pauperum er kome til seinare. Det er vel helst munkar som har teikna desse biletverka, og det er nok òg munkane som har gledt seg mest over dei. Men dei har nok i stor mun vore framsynte for lækfolket, og på den måten har dei ikkje lesekunnige fått dei bibelske hendingane demonstrert for seg. Det er klårt at den allegoriske skrifttyding ikkje høver i biletverk og folkebøker. Allegorien vil spiritualisera; biletet må halda seg til den bokstavelege skildring i Bibelen og levandegjera den. Folk flest er heller ikkje lette å få med på sublime tolkingar. Men den endeframme, *bokstavelege* tyding av bibeltekstene var heller ikkje alltid tilfredsstillande når det var tale om G. T. Den var ofte lite oppbyggjeleg. Då låg den typologiske tydingsmåten nær for hand. Den høver framifrå til biletframstilling. Dei scener som vert parallellisera, har ofte kvar for seg dramatisk karakter og fangar dermed lett interessen. Men dertil kjem at det gjennom overgangen frå typos til antitypos ligg ein dynamikk, ein frelseshistorisk evolusjon, slik at dei samansette bilettavlene hadde noko av det same levande og forvitnelege ved seg som dei moderne episke teikneseriane har.

Ein kan spørja kvifor det var *to* gamaltestamentlege bilete for kvart nytestamentleg. Det er nok ikkje berre av den grunn at G. T. er så mykje større enn N. T. og har så mykje meir episk-dramatisk tilfang. Som kunsthistorikarar har peika på, heng det nok i hop med kunsttradisjon som er eldre enn dei kjende Biblia Pauperum. Ein kjenner kyrkjedekorasjonar med bibelske biletframstillingar ordna etter liknande prinsipp som i Biblia Pauperum. Der finn ein stundom ei gruppe gamaltestamentlege bilete henta frå tida frå skapinga til Sinaipakten og ei anna gamaltestamentleg gruppe med motiv frå tida etter Sinai. Dette svarar til den teologiske inndelinga av G. T. i to hovudbolkar: Ante legem og Post legem. I båe desse tidaldrar møter ein Guds kraftige gjerningar til tukt, frelse og dom. Ein altaroppsats frå Klosterneuburg gjort ca. 1181, restaurert 1322, har 15 emaljebilete frå N. T. ordna i rekkefyglje under kvarandre. Kvart nytestamentleg bilete er flankert av gamaltestamentlege bilete, slik at vi får tri loddbeine kolonner med 15 bilete i kvar. Venstre kolonne har scener frå tida ante legem, og høgre frå tida post legem. Til det nytestamentlege biletet av vismennene frå Øysterland som ofrar gull, røykverk og myrrha, svarar på den eine sida scena med Abrahams tiend-offer (Gen 14, 20) og på den andre dronninga frå Saba som gjev Salomo gåver. Biletet av Jesu gravleggjing er flankert av eit bilete frå fedretida: Josef vert kasta i cisterna, og eit bilete frå profettida: Jona vert oppslukt av havdyret.[7]) Grensa mellom dei to kategorier av gamaltestamentlege bilete er for resten ikkje hevda heilt strengt. Og når vi kjem til Biblia Pauperum synest denne sondring vera gløymt. Men tradisjonen med to serier frå G. T. held seg framleis.

Her er nokre døme på typos og antitypos i dei ymse Biblia Pauperum. Eg merkjer dei to førebilete frå G. T. med bokstavane A og B. 1. Engelen forkynner Maria møy at Jesus skal fødast. Førebilete: A. Gud forbannar ormen og gjev protevangeliet. B. Underet med Gideons saueskinn, Dom 6, 37 f. Den sist nemnde scene kan synast lite tenleg som typos til engel-bodskapet til Maria. Samanlikningspunktet er at både det som Gideon opplevde og det Maria opplevde gjekk ut over den naturlege orden. 2. Jesu fødsel. A. Tornebuska som brann og aldri vart oppbrend. (Maria vart alltid verande jomfru endå om ho fødde.) B. Arons stav som blømde endå han var turr og saftlaus. (Contra morem / producit virgula florem.) (Parallell til underet med Maria.) 3. Dei heilage tri kongane. A. David og Abner. (Liksom Abner fører heile folket attende til

7) Biblia Pauperum herausgeg. von Laib und Schwarz, 1867, s. 24. Biblia Pauperum herausgeg. von Heitz mit einer Einleitung von Schreiber, 1903, s. 4 f.

kong David, så opnar dei heilage tri kongane vegen fram til Davidssonen Kristus for alle folkeslag.) B. Dronninga frå Saba hyller Salomo. (Hec typice gentem / notat ad Christum venientem.) 4. Jesus framstilt i templet, Maria overgjev barnet til Simeon. A. Israelittiske kvinner i den gamle pakt ber fram reinsings-offer etter Mose-lova. B. Samuel vert overgjeven til Eli av si mor Hanna. 5. Jesusbarnet på veg til Egypt, forfylgd av Herodes. A. Jakob rømer heimanfrå for Esau. B. David rømer for Saul. 6. Jesu dåp. A. Israel går gjennom Raudehavet. B. Spionane kjem att frå Kanaan med vindrueklasen. (Som spionane ved å syna Israel den store vindrueklasen gav folket kraft og mot til å gå gjennom Jordan inn i det land som var lova deim, så fører Kristus det nye Israel gjennom dåpen inn i sitt rike.) 7. Jesus vert freista i øydemarka. A. Freistinga i Paradiset. B. Esau vert freista til å selja fyrstefødselsretten. 8. Jesus vekkjer opp Lasarus. A og B. Elias og Elisa gjer oppvekkjingsunder. 9. Moses og Elias talar med Jesus på forklåringsberget. A. Tri englar talar med Abraham. B. Dei tri mennene i den gloheite omnen, ein fjordemann sluttar seg til. 10. Jesu innferd i Jerusalem. A. Israels kvinner hyller David. B. Profetdisiplane hyller Elisa. 11. Tempelreinsinga. A. Esra får lov å atterreisa templet. B. Judas Makkabeus reinsar templet. 12. Jesus vert forrådd for pengar. A og B. Josef vert selt til ismaelittane og seinare til Potiphar. 13. Jesus tilskipar nattverden. A. Melkisedek kjem med brød og vin. Manna regner frå himmelen og israelittane samlar. 14. Judaskyssen. A. Joab drep Abner med sverd medan han omfamnar han. 2 Sam 3, 27. B. Tryfon fangar og drep Jonathan under skin av venskap. 1 Makk 12, 50. 15. Kristus for Pilatus. A. Jesabel freistar drepa Elias. B. Babylonarane krev Daniels blod. 16. Kristus ber krossen sin. A. Isak ber veden til offerbålet. B. Elias hjå Sarepta-enkja. (Enkja har berre eit par vedkjeppar å steikja si siste kake med, 1 Kong 17, 12. Og desse to kjeppane vert i den kristelege kunst lagt i kross, som symbol på Jesu kross.) 17. Kristus krossfest. A Isak vert ofra. B. Koparormen i øydemarka. 18. Lansesåret i Kristi side. A. Eva vert teki ut or sida på Adam. (Liksom Eva, mor til alle menneske, kom ut or sida på den fyrste Adam, såleis flyt blod og vatn, det som skaper kyrkja, ut or sida på den andre Adam. Ved sume mellomalderlege krossfestingsframstellingar står Ecclesia personifisert som ei kvinne og tek imot blod og vatn i ein kalk.) 19. Kristi siger i helheimen. A. David sigrar over Goliat. B. Samson sigrar over løva. 20. Kristus står opp. A. Samson ber bort portane i Gaza, Dom 16, 3. (Som Kristus sprengde dødsrikeportane.) B. Havdyret må gjeva Jonas frå seg på land etter tri

dagar. 21. Den tvilande Tomas. A. Gideon og engelen (som gav Gideon eit teikn då han tvila). B. Jakobskampen. 22. Jesu himmelferd. A og B. Enoks og Elias' himmelferd. 23. Pinsefesten. A. Moses med tavlene. (Frå pinsedagen vert lova skrive i hjarta.) B. Elias på Karmel. (I alle tri scener finst motivet med elden frå himmelen.)

Dette er berre ein del av dei motiv som ein møter i Biblia Pauperum. Når ein skal vurdera dette materiale, fell det straks i augo at ikkje alt er like godt sett frå kristeleg teologisk synsstad. I grunnen er det ikkje mykje av det bibelske materiale som N. T. sjølv tolkar typologisk, utnytta i desse bøkene. Dei har nok *med* koparormen og Jona-teiknet og Melkisedek (jfr. Hebr. 5, 5 f. og 7, 1 ff.). Vidare har dei med Adam, David, Salomo som typoi for Kristus. Men det vert ikkje gjort bruk av t. d. dei gamaltestamentlege offerordningane som Hebrearbrevet let peika fram til Kristi fullkomne offer. Eller påskemåltidet i relasjon til den nye pakts religiøse måltid. Eller Abraham som typos til den nye pakts kyrkjelyd som lever av tru. I det heile saknar ein mykje av den saklege typologisering som Paulus og andre nytestamentlege forfattarar har gjort bruk av. Sjølvsagt er slike ting ikkje lette å framstilla i bilete. Biblia Pauperum-metoden har sine grenser. Mykje av det bibelsk typologiske materiale som er mest verdfullt etter evangelisk teologisk syn, ligg lite til rette for denne metoden. Men når det samla typologiske materiale i Bibelen har vore einsidig tilgodesett, er nok også andre tilhøve medverkande. Mellomalderen hadde ikkje mykje syn for det utilrekkelege i det gamaltestamentlege frelsesstrev. Han feste seg helst ved det som var *likt* i G. T. og N. T., og laga av dette parallellar. At Adam og Kristus er typos og antitypos på *den* måten at den fyrste førde synd og død over alle menneske, og den andre vann Guds rettferd for alle menneske, det stod ikkje så klårt. Heller ikkje at Kristus ikkje berre var øvstepresten som ofra, men også *avløyste* alle offer med sitt fullkomne offer. Og det er *det* serdraget ved den bibelske typologi som kjem til kort i Biblia Pauperum, at det er ein grunnskilnad mellom den gamle pakt og den nye.

Er det no på den eine sida slik at desse biletbiblane i stor mun ignorerar den *bibelske* typologi, så opererar dei på den andre sida mykje med ei sjølvlaga parallellisering. Forfattarane eller kunstnarane har funne ein viss likskap mellom noko i G. T. og noko i N. T., og sammenstillinga vert tillagt typologisk verd. Mykje av denne likskapen er utvertes og laus, og kombinasjonen har liten religiøs verdi. Stundom vert det òg ført inn ein serkatolsk tankegang som er framand for Det nye testamentet. Å lata den bren-

nande tornebuska som aldri vart oppbrend, vera typos på Marias alltidverande møydom er virkårleg bruk av bibelsk materiale. Naturlegare ville det vera at ein med stønad i Jesu ord Mark 12, 26 såg den uforbrennelege tornebuska som typos på oppstoda og det evige liv, det liv som Abraham, Isaks og Jakobs Gud sjølv er garant for.

Likevel må ein seia at skaparane av Biblia Pauperum på ein måte lever og andar i den bibelske atmosfæren, og deira verk ei frukt av naiv from biblisisme.

Når ein skal vurdera Biblia Pauperum som nedslag af typologisk skriftforståing, spørst det fyrst kor strenge krav ein skal setja til det slags skriftbruk reint generelt. Dersom det høyrer med til definisjonen av omgrepet typologisk skriftforståing at typos er ei historisk fyrehands-framstilling av antitypos, då kan ein ikkje nøgja seg med å slå fast ein formal likskap. Å peika på ein typos i G. T. er då det same som å forkynna: Her i denne gamaltestamentlege staden har Gud openberra noko mykje meir enn det som locus fortel med nakne ord. Og kven kan forkynna slikt utan at han anten har Guds ord for det, eller òg har openberrings Ande. På dette punkt gjeld det same lover for typologiseringa som for allegoriseringa. Jesus og Paulus kunne seia at i *det* og *det* gamaltestamentlege skriftstykket ligg det ei djupare meining, anten typologisk eller allegorisk. Dermed har dei gjeve eit stykke openberring. Men ein vanleg skriftgranskar har ikkje noko mandat til å hevda noko som legg nytt openberringsinnhald inn i skriftordet, heller ikkje til å antedatera spesifikt nytestamentleg openberring til gamaltestamentleg tid. Etter dette skulle eksegeten og forkynnaren berre kunne konstatera eit typologisk tilfelle når det klårt går fram av N. T. at slik vil Guds inspirerte sendebod ha det forstått. Og personleg meiner eg at ein berre i slike klåre tilfelle kan hevda med autoritet og med krav på den truande kyrkjelyds tilslutning at slik og slik er det.

Men dermed er skriftgranskaren visst ikkje ferdig med typologien. Når Jesus seier til to av disiplane på vegen til Emaus: Dette var det eg tala til dykk om då eg endå var hjå dykk, at alt som er skrive om meg i Moselova og profetane og salmane laut sannast, Luk 24, 44, og når han refser dei for at dei ikkje har forstått meir av dette, så let det oss ana at store delar av G. T. er gjennomvovne av typologisk forkynning, og at Jesus har peika på mykje av tilfanget, og stadfest at skriftene på desse punkt vitnar om han. Også hans vitne fekk rikt ljos over desse ting etter pinsedagen, og det som før var uklårt, ser dei no i fullt ljos. Men ofte skin den typo-

logiske vurdering av gamaltestamentleg stoff fram berre gjennom *allusjonar*. Og det er desse allusjonar i N. T. som skriftgranskaren kan vinna store åndelege rikdomar ut av. Rett nok er det slik i dette slags skrift-tyding, som i all eksegese, at ei lære som er vunnen indirekte gjennom *tolking* av Guds ord, og kan hende under dissens, ikkje kan forkynnast med den åndelege autoritet som eit evident gudsord kan. Og ein pliktar å gjera merksam på det hypotetiske ved resultatet. Men også ei typologisk tyding som ein må gjeva med ein viss reservasjon, kan ha stort åndeleg verd, når ein har gode grunnar for å tru at det er Det nye testamentes syn ein legg fram. I røynda er mykje av det som våre særkonfesjonar vitnar om, bygt på eksegetiske resultat som har vore motsagde. Og lell har desse resultat sers mykje å seia for oss.

Når det gjeld gransking av den bibelske typologi har Goppelt i si bok «Typos» synt at den teolog som kjenner seinjødedomen godt, har høve til å oppdaga meir tilfang enn andre, idet det er klårt at ting i Jesu talar eller i dei nytestamentlege forfattarars skrifter kanskje ikkje kjennest som nokon allusjon til gamaltestamentlege tilhøve for vanlege notidsmenneske, men kanskje kjendest som ein klår allusjon for den samtid som var heime i seinjødedomen og den åndelege atmosfære der.

Det er då forståeleg at Biblia Pauperum ikkje held mål etter dei krav teologien i dag bør stilla. Og likevel synest dei i mange tilfelle reint intuitivt ha råka det rette. Til dømes når dei stiller opp Abrahams ofring av Isak på Moria-fjella som føregripande typos til Kristus-offeret på Golgata. Hebrearbrevet talar om at Abraham ofra «sin einborne son», Hebr 11, 17, jfr. Gen 22, 16, og det er vel grunn til å tru at det ikkje er tilfelleleg at dette spesielle ordelag er teke med, men at det frå den inspirerte forfattars side er meint som ein allusjon til ein stor og mykje viktigare parallell, til den einborne som Gud sjølv ikkje sparde. Jfr. også Joh 8, 56. Eit anna døme er mannaen frå himmelen Ex. 16 og Num. 11, som vert typologisk sett i høve til nattverden. Joh 6, 45—56 gjev kan hende grunn nok til det.

Den som granskar Bibelen til praktisk bruk med sikte på det typologiske tilfanget utan å vera eksegetisk sakkunnig, lyt sjølvsagt fara varleg, og framom alt ikkje lansera resultat som skulle vera bindande for andre. Men har ein fyrst fått si interesse vekt på dette felt, kan ein vanskeleg lata vera å verta merksam på parallellar som innbyd til typologisk tenkjing når ein arbeider med sin bibel. Og når ein berre er klår over sine grenser og gjer sine atterhald, kan det ikkje skada om ein gjer bruk av sine studiefrukter

i det oppbyggjelege arbeid. Ei rettleiding i studiet har ein i dei tilvisingar til andre stader i Bibelen som mange bibelutgåver er utstyrt med. Et lite døme. I Joh 18, 1 les ein: Då Jesus hadde tala dette, gjekk han ut med læresveinane sine over Kedron-bekken. Dette er einaste gongen Kedron er nemnd i N. T. Då Jesus gjekk frå sitt siste intime samvære med sine vener til sin svære, einslege strid oppunder Oljeberget, gjekk til forråding og fangenskap, då nemner evangelisten uttrykkeleg at han gjekk over Kedron-bekken. Ein minnest ein mann som tidlegare hadde gått same vegen i ei tung stund. Om kong David vert det fortalt at han gjekk over Kedron-bekken då han laut røma for Absalon, og gjekk gråtande oppetter Oljeberget. 2 Sam 15, 23. Kan hende ein her har ein allusjon hjå Johannes til det som hadde hendt her før, slik at Davids Kedron-gang vert ein typos på Kristi. Ser ein etter, vil ein i sume av våre bibelutgåver ved Joh 18, 1 finna tilvising til 2 Sam 15, 23, og ved sistnemnde staden finna tilvising til Joh 18, 1. Relasjonen mellom dei to stadene er funnen så pass tydeleg at ein har funne grunn til å knyta stadene i hop med tilvisingar. Og visseleg med rette.

PSYKOTERAPI OG SJELESORG

Av Johannes Smemo.

I.

Det er avstand og spenning som i nyere tid stort sett har preget forholdet mellom læge og prest. Men særlig i den siste halve mannsalderen kan vi merke en påtakelig tilnærmelse og en voksende gjensidig forståelse. Det henger tydelig sammen med at hele den naturvitenskapelige materialisme har fått en knekk. Også medisinerne innrømmer på nytt ånden visse muligheter iallfall. Også prestens rent kristelige tro og budskap møtes med en ny respekt. På den annen side har prestene lært å se på lægene med større respekt og tillit — nettopp også fordi disse annerledes enn før har begynt å regne med at mennesket ikke er bare kropp.

Nå er det et gledelig faktum at i de siste årene går mange flere læger enn før inn for et klart kristent standpunkt. Hvilken veldig betydning dette har, er opplagt. Disse læger betyr ikke bare så og så mange direkte kontaktpunkter og medarbeidere i kristen sjelesorg, men de influerer sterkt på hele det alminnelige forhold mellom læge og prest, mellom psykoterapi og sjelesorg.

Men det bør få være klart at dette med lægenes kristianisering likevel ikke gir den egentlige forklaring på tilnærmelsen mellom dem og prestene. *Hans Asmussen* gir et tilspisset, men sikkert riktig uttrykk for saken når han sier at avspenningen mellom læge og prest *ikke* beror på at lægene er blitt mer kristelige. Om de det er blitt, lar han stå derhen. Men den høyere vurdering av prestene beror, mener han, på noe annet, nemlig på at lægene har lært å se hvordan enhver sykdomstilstand er *psykologisk* betinget. Og da også prestene på sin side mer og mer oppfattet sin gjerning vesentlig psykologisk, så var forståelsen og samarbeidet gitt — vel å merke: på rent psykologisk grunnlag.[1])

1) *Hans Asmussen:* Die Seelsorge, 1934, 185 f.

Noen grunn til naiv og uhemmet lovprisning av den nye situasjon er det altså neppe, sett fra kristelig synspunkt. Det spørres for alvor om ikke det bedrede forhold mellom læge og prest *også* kommer av at den prestelige sjelesorg har oppgitt noe av sin kristelige egenart og har nærmet seg en human psykoterapi.

Denne utglidningen er temmelig åpenbar i meget av den teoretiske tilretteleggelse av forholdet mellom psykoterapi og sjelesorg. Vanlig i vide kretser er det grunnsynet at kirken, prestene, skal øve «sjelesorg» med alle midler som bare står til rådighet — uten hensyn til om det blir en vei til kristendom eller bare en rent menneskelig hjelp. Kirkens sjelesorg skal med andre ord være psykoterapi. En slik «tilnærmelse» bygger jo ikke på klar erkjennelse av og respekt for de to størrelsers selvstendige egenart, men på at grensene er utvisket og tingene blandet sammen.[2])

Denne form for «forståelse» og «samarbeid» er også teologer med på. I det hele tatt må det sies at de forsøk som på teologisk hold er gjort på å framstille det rette grunnforhold mellom sjelesorgen og psykoterapien, er lite tilfredsstillende — nettopp fra kristelig-teologisk synspunkt. Merkelig nok — og for oss teologer beskjemmende nok — er det kristne *læger* som særlig har satt fingeren på dette uklare forhold og hevdet nødvendigheten av en ren og reell grense-bestemmelse mellom psykoterapien og sjelesorgen.

Jeg nevner først nevrologen og psykiateren *H. March* som i et oppgjør med en bok om «Menschenführung» av presten *Ernst Jahn* erklærer at «fra teologisk side blir forskjellen mellom psykoterapi og sjelesorg bare sjelden sett riktig klart». Selv gjør han så visse antydninger om sjelesorgens egenart i forhold til psykoterapien, særlig med tanke på dens mål: troen.[3]) — Av enda større interesse for oss er den danske overlæge *H. I. Schous* ord om saken. Han har som bekjent i årtier arbeidet for en bedre kontakt mellom læger og prester, psykoterapi og sjelesorg. Men først i 1935 gjør han et alvorligere forsøk på å skape avklaring og rene linjer i forholdet. Han gjør det ut fra skuffelse over den prinsipielle uklarhet som rår, og han framhever forskjellen mellom psykoterapi og sjelesorg med sterk vekt, «fordi jeg ikke tidligere har sett det klart fremsatt, og fordi jeg ikke tidligere selv har forstått det».[4])

Det kan ikke være noen tvil om at det er denne prinsipielt-kritiske tilrettelegnings vei vi må gå hvis vi vil vinne den rette teoretiske klarhet i saken. Og bare på den basis kan vi også komme

2) Den svenske boken «Själavård — självård, 1942, har vært utilgjengelig for meg, men etter pålitelige anmeldelser synes den å være typisk for denne sammenblandingstendensen. — 3) *H. March:* Psychotherapie und Seelsorge, i Pastoraltheologie, 1934, 185 ff. — 4) *H. I. Schou:* Psykoterapi eller Sjælesorg, i Kirke og Kultur, 1935, 490 ff.

fram til virkelig holdbart og fruktbart praktisk samarbeid mellom psykoterapi og sjelesorg, mellom læge og prest. Forbindelsen er uekte så lenge den ikke hviler på en klar erkjennelse av de to størrelsers egenart, men mer på en misforstått identifisering av dem. Det må begynne med en klar distinksjon mellom begrepene.

II.

Psykoterapi er sjelebehandling, sjelesanering. Den sikter på helbredelse av det syke sinn. Dens mål er sinnets sunnhet. Og dette er — vel å merke — psykoterapiens eneste og endegyldige mål. Dens syn og metode er prinsipielt immanent-psykologisk. Syk — sunn er dens eksklusive kategori. Psykoterapevten søker man ikke for å få vite *sannheten* i metafysisk forstand, men for å vinne *sunnhet* i biologisk-psykologisk mening. Selvfølgelig både kan og skal psykoterapevten ha øye for de religiøse og etiske momenters betydning for sjelelivets sunnhet. De hører nå engang med til den menneskelige psyke; overser psykoterapevten det, da er han nettopp som psykoterapevt ikke saklig, men materialistisk-dogmatisk innstillet til sin gjenstand. Men bare den immanent-psykologiske side av det religiøse og etiske har han med å gjøre. Det transscendente, spørsmålet om religionens sannhet og om etikkens gyldighet, ligger utenfor hans område som psykoterapevt. I samme øyeblikk som han går over til å forkynne og veilede i de ting, er han ikke lenger naturvitenskapsmann og psykoterapevt, men teolog og sjelesørger.

Ut fra dette gir seg da også psykoterapevtens syn både på den sjelelige nøds årsakssammenhenger og på veiene og midlene til å overvinne nøden. Sykdom, regner han med, har alltid sine bestemte «naturlige» grunner, som det da er hans oppgave å etterspore ad biologisk og psykologisk vei. Her kan han igjen støte på momenter av religiøs-etisk art. Han kan f. eks. konstatere at neglisjering av visse religiøse livsbehov eller krenkelse av visse etiske livslover er årsak til den sykelige sjelstilstand. En slik betraktning har jo f. eks. *Jung* med stort ettertrykk gjort gjeldende. Og prinsipielt er det ingenting i veien for at en psykoterapevt på helt humant grunnlag kan gi selv den kristne sveitsiske læge *Paul Tournier* rett når denne så energisk hevder at det er uløste livsproblemer, dvs. religiøst-etiske forsømmelser og konflikter, som så ofte ligger til grunn ikke bare for sjelelige lidelser, men også for legemlig sykdom.[5]) Og idet psykoterapevten erkjenner at sykdommen er betinget av religiøs-etiske misforhold, vil han naturligvis prøve å

5) *Paul Tournier:* Sykdom og livsproblemer, norsk overs. 1945.

få rettet på dem. Men når han slik peker på årsaken, vil han nettopp klargjøre den som naturlig *årsak*, og han vil ikke felle noen dom om personlig *skyld*. Og når han gir råd som berører selve livsholdningen og livsførselen, så er det for å fremme sunnheten, ikke for å hitføre noen religiøs-etisk forvandling i og for seg.

Årsaksbetraktningen er altså konsekvent naturlig vitenskapelig, og valget av terapiens midler likeså. Psykoterapevten er en tjener for den naturlige psykiske livsutfoldelse, for menneskesinnets sunnhet og lykke — etter menneskets egne begreper om og følelse av hva liv og sunnhet og lykke er. Og det terapevtiske prinsipp er å skape de gunstigst mulige kår for psykens funksjon og sanering — etter de lover og krefter som hører psyken til. I denne eksklusive forstand er psykoterapevten *psykens, sjelens* tjener.

Og her er kanskje det punkt hvor vi straks kan få satt også *sjelesorgens* vesen i det skarpeste lys. For i motsetning til psykoterapevten som *sjelens* tjener er sjelesørgeren *Guds* tjener. Guds tjener overfor *sjelen*, overfor *mennesket*, riktignok; men prinsipielt og eksklusivt *Guds* tjener overfor sjelen og mennesket. Sjelesorg er ikke pleie av menneskets egne muligheter og ønsker, men det er hjelp til å realisere *Guds* vilje i og med et menneske.

Mot denne distinksjonen mellom begrepene skal man ikke stille opp en sats om at også psykoterapevten jo er Guds tjener, når det står rett til. Sett fra den alminnelige kallstankens synspunkt er det selvfølgelig helt riktig. Ethvert ærlig yrke ikke bare kan, men skal være en gudstjeneste, en funksjon til fremme av Guds vilje med sin skapning. Gud vil ha psykoterapevter likevel som sjelesørgere. Men de har hver sin oppgave, de tjener i hvert sitt «regimente». Psykoterapevten er plasert i den gudsrikets «naturlige» husholdning hvor Gud tjenes nettopp ved at de immanente krefter og lover som er nedlagt i hans skapning, utforskes og utnyttes. Det betyr at både målet og midlene for hans gjerning ligger innenfor immanensen. Den kristne sjelesørger derimot er Guds tjener i en helt annerledes kvalifisert forstand. Han tjener i *frelsens* husholdning, slik som den er instituert ved den spesielle åpenbaring i Jesus Kristus. Han er Guds tjener i den direkte og absolutte mening at tjenesten hverken kan erkjennes eller realiseres ut fra menneskets iboende natur og krefter, men forståes og fullføres bare ut fra åpenbaringen i Ordet. Guds transscendente og endegyldige viljes tjener er han. På denne måten har psykoterapien og sjelesorgen henholdsvis homosentrisk og teosentrisk grunnpreg.

Hva er så denne Guds absolutte vilje med mennesket som sjelesorgen skal tjene? Vi har allerede pekt på hvordan den i ethvert

fall ikke faller sammen med våre «naturlige anlegg», vår vilje og våre ønsker. Vår vilje og hele livsretning er i den grad forvendt at Bibelen ser vårt vesens grunntendens i *fiendskapet* mot Gud (Rom 8, 7). Vi vil oss selv, løsrevet fra Gud og i opposisjon til Gud. Vår lykketrang er selvdyrkelse. Sjelesorgen kan altså ikke tjene menneskene på den måten at den *føyer* dem, hverken etter deres tanker eller vilje eller følelser. Den må spørre *bare* etter hva Gud vil.

En annen ting bør vi også merke oss: vi oppnår sjelden eller aldri å vite i detalj hva Gud vil med det enkelte menneske i hver enkelt liten situasjon. Kristus-åpenbaringen formidler ingen slik kasuistisk allvitenhet. Og det er for sjelesorgen alltid bedre å være for varsom enn for dristig i den retning.

Men Guds egentlige og grunnleggende vilje behøver vi ikke å være i tvil om. Gud vil — står det skrevet — at alle mennesker skal bli frelst og komme til sannhetens erkjennelse (1 Tim 2, 4). Frelse og sannhetserkjennelse — eller rettere: frelse ved sannhetserkjennelse — det er sjelesorgens kategorier. Her dreier det seg ikke om syk — sunn i biologisk-psykologisk mening, etter vår tanke om sykdom og sunnhet. Men her vil disse begrepene oppfattes kristelig, etter Guds tanke om tingene. Det vil si: syk — sunnbegrepet strekker overhodet ikke til, rammer ikke. For nå står vi ikke under biologisk og psykologisk selvbetraktning, men nå er vi for Guds ansikt med vår hele eksistens. Og der står vi ene og alene under hans krav og hans nåde. Der heter det ikke syk — sunn, men: *syndig* — *frelst*. Der kan sannhetsspørsmålet ikke skyves til side, men dominerer helt — til redning eller til fortapelse. Og sjelesorgens oppgave er å formidle den sannhetserkjennelse som redder for evig. Sjelen tjenes, frelses, just idet Guds sannhet tjenes.

Dermed er det avgjørende sagt også om sjelesorgens virkemåte og virkemidler. Den er ingen tilretteleggelse og påskyndelse av en naturprosess. Det liv som her skal fremmes, bor jo ikke i mennesket av naturen. Det må plantes inn og holdes oppe utenfra, eller rettere sagt ovenfra. Ikke den immanente og selvransakende menneskeånd, men bare Guds skapende Ånd kan utrette dette frelsesverk.

Og midlet er *Guds ord*. Når vi oppfatter Guds ord i videste forstand, etter dets forskjellige uttrykksformer, er den gamle definisjonen som Asmussen nå har gjenopplivet, helt riktig, nemlig at sjelesorg er Guds ords forkynnelse for den enkelte.[6]) Guds ords tjener — *minister verbi divini* — het presten hos de gamle lutherske

6) *Hans Asmussens* anf. skr., 15 ff.

teologer. Og det er han like meget når han sitter hos den enkelte i egenskap av sjelesørger, som når han står overfor de mange som predikant. Det er en meget skjebnesvanger utglidning dersom presten på prekestolen nok får gjelde som Ordets tjener, men ved sykeleiet og i skriftekammeret betraktes som en slags psykoterapevt.

Forkynnelsen av Guds ord for den enkelte — det er den stricte, den egentlige definisjon av sjelesorgen. Men for å unngå unødig misforståelse skal det ennå nevnes at vi kan og må tale om sjelesorg også i en videre mening. Rent populært har jeg vennet meg til å si det på den måten at sjelesorg er alt det du gjør overfor et menneske forat Gud skal få sin vilje med det.

Også her er, som man ser, *Guds vilje* hovedmomentet. Og det dreier seg fremdeles om den *kvalifiserte* Guds vilje, *frelses*-viljen. Sjelesorgen kan med andre ord aldri slippe det endegyldige mål av øye. Gjorde den det, da var den nettopp ikke kristen sjelesorg lenger, men human sjelepleie, psykoterapi. Men i sjelesorgen etter den videre bestemmelsen kan vesensmomentene ha en mer *indirekte* karakter. Målet kan tilsynelatende være forkortet, dennesidig og menneskelig. Men oppgitt er det definitive sikte aldri i den rette sjelesorg, selv om det kan være mer skjult. Heller ikke behøver den alltid å arte seg som direkte forkynnelse av Ordet. Rent menneskelig hjelp, som økonomisk støtte, pleie av legemlig sykdom, omsorg for sinnets hvile og velferd, kan — uten å være forbundet med noen direkte ordforkynnelse — i virkeligheten både være sprunget ut av Ordet og iallfall forberedende bane vei for Ordet. Her er det ikke hjelpens ytre former, men *sinnet* og *siktet* som konstituerer handlingens karakter av sjelesorg.

Det er greitt at nettopp denne videre utformning av sjelesorgens begrep gjør forholdet til psykoterapien både nært og aktuelt og sjanserikt, — noe vi nå vil gå litt nærmere inn på.

III.

Etter denne bestemmelsen av psykoterapiens og sjelesorgens begrep skulle enhver sammenblanding, enn si identifikasjon av dem være utelukket. Og en mannjevning mellom dem — slik som man stundom har forsøkt — kan man bare foreta ut fra mangelfull erkjennelse av deres vesen. Ved nærmere ettertanke viser den seg umulig, fordi det dreier seg om to så vesensforskjellige størrelser med så forskjellig grunnlag, forskjellig oppgave, forskjellige midler og forskjellig mål. Å spørre hvilken av dem som har fortrinet framfor den annen, er omtrent like meningsløst som å spørre om

radium eller nattverden er å foretrekke ved behandlingen av en kreftpasient. Han trenger høyst sannsynlig begge deler, men tanken om at de skulle kunne tre i konkurranse- eller vikar-forhold til hverandre, er jo temmelig absurd. Psykoterapiens og sjelesorgens egenart må endelig en gang få stå så skarpt for oss at enhver tanke på at de skulle kunne tevle med hverandre eller erstatte hverandre, blir umulig. Da først kan naboforholdet mellom psykoterapien og sjelesorgen bli klart og gjensidig fruktbart.

For et meget nært naboforhold er her virkelig tale om. Berøringspunktene er både mange og intime. Begge har menneskesjelen til gjenstand for sin omsorg. Og svært ofte blir det de samme mennesker psykoterapevten og sjelesørgeren får med å gjøre. Prinsipielt er det nok så at alle like meget trenger sjelesorg, Guds sjelesorg, Ordets sjelesorg — om de psykisk kjenner seg aldri så friske. Men i praksis aktualiseres nå behovet mest hos dem som er psykisk syke og søker psykoterapevtens hjelp. Og etter den avgrensning av tingene som vi nå har foretatt, skal vi prøve å se litt på mulighetene for samvirke mellom psykoterapevt og sjelesørger hos psykisk syke mennesker.

Et slikt samvirke kan og bør til en viss grad realiseres uansett lægens kristelige standpunkt. Er lægen virkelig saklig innstillet, slik at han står uten noen som helst fordom overfor sjelesørgerens gjerning og holder seg til sitt gebet og sin oppgave, så skulle forholdet kunne være særlig greitt nettopp da. De tjener — som vi før sa — i hver sin husholdning, psykoterapevten fullfører sin humant-psykiske funksjon, sjelesørgeren sin kristelig-etiske, og konflikt-mulighetene skulle kunne realiseres til et minimum. Utfyllingen skulle i alle fall bli fin, om ikke det positive samvirket ble så utstrakt.

La oss her først av alt tenke litt på *diagnostikken*. I regelen vil nok psykoterapevten der innrømme at han trenger sjelesørgerens hjelp til å huske og til å forstå de religiøst-etiske momenters rolle i de sjelelige lidelsers forløp. Lægene har begynt å vie den saken en helt annen oppmerksomhet enn det lenge var alminnelig. Men ennå er det visst et stykke igjen før vurderingen er så våken og så positiv som den burde være. Og presten *skulle* nå i alle fall på dette punkt være ikke bare lægens foruroligende samvittighet, men også hans kyndige veileder.

Men enda mer føler visst sjelesørgeren at han behøver psykoterapevtens hjelp til å trenge inn i den syke sjelstilstand, den som han må kjenne hvis han skal kunne finne den rette adgang og form for sitt budskap. Han skal nok på egen hånd eie såpass

psykologisk og psykiatrisk innsikt at han ikke kvaksalverer av gårde etter et oppsatt sjelesørgerisk skjema, uten å ta hensyn til sjelens sykdoms-karakter. En slik innledende orientering får jo også de vordende sjelesørgere nå. Men de trenger å bli hjulpet videre. Og stadig på ny trenger de psykoterapevtens hjelp til å klarlegge det enkelte tilfelle.[7])

Her er vi straks midt oppe i samarbeidet mellom dem. Og oftere enn man kanskje er oppmerksom på, er det nettopp her den gjensidige erkjennelse av og respekt for den annens oppgave og nødvendighet grunnlegges.

I første runde av *behandlingen* er det utvilsomt sjelesørgerens tur til å holde seg i bakgrunnen og avvente hva psykoterapevten kan utrette til psykisk sanering av det sykelige sjeleliv. Denne erkjennelsen er jo ikke, som man stundom visst tror, noen nyoppdagelse av den moderne tid. Det er interessant å lese hva det dansk-norske Kirkeritual av 1685 skriver om behandlingen av slike anfektede som kan antas å lide av besettelse. Før noe fastslåes og foretas, skal superintendenten beskikke visse prester der omkring til sammen med soknepresten å «opvarte den Anfægtede med Bøn og Læsning». Men — «disse skulle aller først *i nogle Medicorum Overværelse* nogle Gange komme tilsammen hos den Anfægtede, og vel med hinanden overveie, om den Svaghed kan være naturlig eller ei».[8]) Så bør det da i alle fall i vår tid ikke blant sjelesørgerne rå noen tvil om at et vitterlig sykt sinn først av alt trenger lægehjelp.

Hva vi fremdeles kan diskutere, er om sjelesorgen overhodet har noen oppgave og noen sjanser før en viss naturlig sunnhetstilstand er nådd. Mange læger og kanskje ikke så få prester vil nok mene at sjelesørgeren prinsipielt har å vente, at sjelesorgen med andre ord bare har med sunt sjelsliv å bestille. I prinsippet er vel det riktig. Normalt forutsetter Guds frelsesgjerning med et menneske normalt sjelsliv. Det første samarbeid mellom psykoterapevt og sjelesørger — nest etter arbeidet med diagnosen — består nettopp i at psykoterapevten søker å skape denne normale forutsetning for sjelesørgerens gjerning. Derfor kan det nok fremdeles en gang iblant være på sin plass å advare: En smule tålmodighet, pastor!

7) Vi ser bort fra spørsmålet om gjennomsnitts-lægen er såpass psykoterapevtisk skolert at han virkelig har så mye å lære sjelesørgerne. Det er, så vidt jeg forstår, tvilsomt — og i så fall beklagelig. Desto mer praktisk nødvendig er det da at sjelesørgernes psykologiske og psykiatriske kunnskaper blir styrket. — 8) Danmarks og Norges Kirke-Ritual, Chra. 1883, 91. — Allerede den pommerske Kirchen-Ordnung av 1563 forordner sterkt kritisk holdning overfor formentlig besatthet. Er presten ikke sikker på at det er slikt det dreier seg om, skal han henvise den anfektede til lægen — til ro og søvn. Se *A. Hardeland:* Geschichte der speciellen Seelsorge ,1898, 337.

La doktoren og pasienten litt i fred! Gjør alvor av å respektere områdenes avgrensning og arbeidets fordeling!

Dette betyr imidlertid ikke at sjelesørgeren lar seg helt og holdent avvise inntil psykoterapevten rapporterer at nå er den nødvendige sunnhets-terskel nådd, nå kan presten slippe til. Den grenselinjen som her må trekkes opp, vil også sjelesørgeren fra sin side være med på å bestemme.

For det første er det jo å merke at sunt og sykt sjelsliv er relative begreper, og det ikke minst der hvor religiøse fenomener spiller inn. Den erfarne sjelesørger med syn for disse foreteelsers mangslungne og dominerende karakter, vil kanskje uvilkårlig være noe forsiktigere i bruken av sykdoms-stemplet enn psykoterapevten med sin biologisk-psykologiske innstilling.

Og dernest vil jo sjelesørgeren aldri glemme å regne med Guds makt og vilje til å handle på alt annet enn «normal» måte med mennesker som er beheftet med mange slags psykiske defekter og lidelser. Det er en ubestridelig sjelesørgererfaring at Guds ord har en eiendommelig evne til å bane seg vei og til å virke i sinn som mangler meget på å være det vi holder for sunne og normale. Det gjelder under både depressive og sløve tilstander, og selv hos åndssvake kan Ordets vei og virkning være til å undre seg over.[9]) Vi har her med foreteelser å gjøre som psykoterapevten kanskje ikke vil anerkjenne noe overnaturlig ved, men som han ikke desto mindre plikter å regne med som realiteter, fordi erfaringen så sterkt bevitner dem. Og dette gjør da at sjelesørgeren må forbeholde seg adgang til pasienten helt fra første stund og under hele sykdomstiden. Gud *kan* gjøre noe til frelse også med den sjelelig syke, og stundom gjør han noe særskilt med ham nettopp i den syke tilstand. Og sjelesørgeren har ansvaret for alltid å være til stede og utnytte disse muligheter.

Men la oss nå, ut fra det som er sagt, se litt nærmere på spørsmålet om hvorvidt sjelesørgeren kan og skal bidra noe til at det syke sjelsliv blir friskt i rent medisinsk forstand.

At han *kan* utrette noe her, går fram av den erkjennelsen som nå er vanlig, at sjelelig sunnhet i så høy grad beror på den religiøs-etiske holdning. For igjen å minne om *Jung*, så sier han som bekjent ikke bare at samtlige pasienter han gjennom 35 år har hatt å gjøre med, var blitt syke fordi de hadde mistet det som levende religion til alle tider har gitt sine troende, men også at de av dem som ble friske igjen, ble det ved å finne tilbake til en religiøs innstilling. Det er ingen tvil om at også en *kristelig*-religiøs påvirk-

9) Et par eksempler hos *Peder Olsen:* Fra sjelesorgens verden, 1940, 172 og 192.

ning — ja, *den* mer effektivt enn noen annen religiøs påvirkning — influerer sanerende på de fleste former av psykisk lidelse. Av den grunn er det flere og flere psykoterapevter som uten å ta stilling til sjelesorgens sannhets-spørsmål vurderer sjelesørgerens medarbeiderskap høyt.

At sjelesørgeren *skal* søke å bidra til å læge psykisk syke sinn, er klart allerede av det vi før nevnte: at relativ sunnhet er normal forutsetning for sjelesorg. Ved å bidra psykoterapevtisk forbereder han altså direkte sin egentlige oppgave, arbeider på sin egen linje, sikter på sitt definitive mål.

Men dessuten spørres det enda en gang om ikke denne hjelpen også direkte og endegyldig er et uttrykk for Guds vilje, og altså en del av selve sjelesorgen. Gud er dog ikke bare sannhetens, men også sunnhetens Gud. Er ikke den fullkomne sunnhet innbefattet i den fullkomne frelse? Og er så ikke en tjener for Guds vilje eo ipso en sunnhetens tjener?

Jo, virkelig sunnhet er Guds endegyldige mål, en sunnhet som omfatter hele mennesket — med ånd og sjel og legeme. Men likevel er forholdet mer komplisert enn det ved første øyekast synes. Og særlig to ting gjør oss en smule varsomme. Det ene er at vi ikke har noen ufeilbar erkjennelse av Guds sunnhets-begrep. Er den sunnheten vi stiler mot, alltid sunnhet i Guds øyne? Er f. eks. uforstyrrelig sjelsro alltid et sunnhetstegn og angst bestandig noe sykelig? — Det andre er at vi aldri kan vite når og hvordan Gud kanskje vil bruke sykelige og lidelsesfulle tilstander både på sjel og kropp for å fremme menneskets evige sunnhet. Sikkert er at Gud i denne syndens verden stundom vil — ikke sunnhet, men sykdom og lidelse. Hans *arbitrium proprium* er det ikke. Dette vil han på en foreløpig måte. Han vil det som en syndens konsekvens, som en tuktemester til Kristus og i fullkommengjøringens tjeneste. Han bruker sykdommen til å virke erkjennelse og lydighet som han med andre midler kanskje ikke kunne ha oppnådd.

Dette synet på sykdommen og lidelsen hindrer selvfølgelig ikke at vi nytter og *skal* nytte alle de naturlige hjelperåder vi bare kjenner, til å avhjelpe sykdom og lidelse. Det hindrer ikke psykoterapevten i å være psykoterapevt uten forbehold og betenkeligheter. Det er just hans kall. Men vel hindrer det sjelesørgeren i å sette inn sjelesorgens midler og krefter i sunnhetens interesse på en måte som om det var Guds sikre og siste vilje med enhver sjelslidende at han på flekken skal bli frisk. «Tornen i kjødet» — og «kjødet» omfatter både kroppen og psyken — skal stundom sitte der for høyere formåls skyld, for selve frelsens skyld.

Slik blir sjelesørgeren bare med forbehold psykoterapevtens medarbeider i det rent psykoterapevtiske. Han kan f. eks. ikke bestandig sette inn bønnen om helbredelse på samme ubetingede vis som psykoterapevten alltid kan og skal sette inn hele sin helbredelseskunst. Sjelesørgerens innsats til beste for pasientens menneskelige sunnhet er altså relativ, brutt, den skjer *conditionaliter,* under forbehold av Guds vilje, som på dette punkt ikke er den samme bestandig. Om og hvor meget sjelesørgeren da skal sette inn med dette sikte, det må han selv i det enkelte tilfelle avgjøre for Guds ansikt. Og psykoterapevten må respektere denne avgjørelsen og ikke forlange at den annen uten videre skal identifisere seg med ham i arbeidet med den sjelelige terapi.

IV.

Enklest kan forholdet mellom psykoterapien og sjelesorgen på sett og vis sies å være når det ikke tas hensyn til psykoterapevtens kristelige holdning, men når han arbeider utelukkende ut fra sine religiøst nøytrale forutsetninger. Men fullt fruktbringende fra kristelig synspunkt blir samarbeidet naturligvis først når de begge har den samme grunnleggende livsinnstilling: troen, og det samme absolutte og endegyldige mål: menneskets frelse. Vi ser til slutt litt nærmere på hvordan forholdet da kan arte seg.

Det nye og vesentlige ved forholdet når begge er troende kristne, ligger i det *personlige.* Personlig kristentro betyr en slik total og altbestemmende livsholdning at det griper inn i syn og handlemåte på alle livsområder. Samkvem og samvirke mellom en som står midt i denne livsholdningen, og en som står helt utenfor den, vil uopphørlig hemmes. De er og blir borgere av hver sin verden. Oftest, og sannelig ikke minst virkningsfullt, vil det kanskje gi seg uttrykk i en *taushet* om det som for den ene betyr selve livet og for den annen er et lukket land. Omvendt betyr fellesskap i livssentret og livsmålet at det blir en ny samforståelse helt ut i de perifere spørsmål. Ikke slik at man derfor ser alt likt, men slik at man kan skifte ord ut fra samfunn.

Og gjelder nå dette i sin alminnelighet i alle livsforhold, hvor mye mer må det ikke da gjøre seg gjeldende i forholdet mellom to som på en så spesiell måte har selve mennesket til felles gjenstand for sin gjerning. Midt i all nødvendig distingvering mellom psykoterapi og sjelesorg er det vanskelig overhodet å tenke seg to livskall med slike muligheter for velsignet samvirke som en kristen psykoterapevts og en kristen sjelesørgers.

Vil sjelesørgeren kunne bidra mer til psykoterapien når lægen er en kristen? Utvilsomt — fordi lægen da vil ha en kvalitativt annen forståelse for de pnevmatiske krefters betydning når det gjelder både legemets og sjelens sanering. Den ikke-troende læge vil nok kunne anerkjenne den religiøs-etiske influens som en betydningsfull psykisk faktor. Men i prinsippet regner han bare med det immanent-psykiske. Den skranken mellom dem som hindrer lægen i overhodet å berøre sjelesørgerens område, vil hemme også sjelesørgeren i hans adgang og innsats på lægens gebet. Det at lægen kjenner og anerkjenner både naturens og nådens husholdning, både de psykologiske og de pnevmatologiske fakta, kan ikke annet enn bidra til at sjelesørgeren annerledes slipper til, og at han kan virke med større frihet, frimod og effektivitet også på grensen mot det psykoterapevtiske.

I denne sammenhengen ligger det nær — og det sannelig ikke bare som en kuriositet — å minne om hva den mektige forkynner og sjelesørger *Claus Harms* for vel 100 år siden skrev: «Jeg er fast overbevist om at mange dør som kunne ha blitt i live, dersom man istedenfor lægen, eller ved siden av lægen, hadde tilkalt en prest.» Han kunne antagelig også ha tilføyd: og mange sinnslidende blir uhelbredelig syke som kunne ha blitt helbredet. Han fortsetter i alle fall: «Egentlig skulle prestene igjen bli de eneste læger, slik som det var i oldtiden og ennå er i hedenskapet. For atskilt fra teologien er hele terapien bare noe halvt.»[10])

At prestene igjen skulle bli de eneste læger, smiler vi av i dag. Men satsen om at terapi uten teologi er en halvhet, burde vi kanskje tenke litt alvorligere over. Det er jo nettopp den sekulariserte verdens ulykke — også den sekulariserte lægeverdens svikt — at den ikke vil regne med og ikke vil åpne seg for den «halvdelen» av virkeligheten som er gjort tilgjengelig for oss i gudsåpenbaringen. En lægevitenskap og en psykoterapi som stod helt positivt her — hva ville ikke de kunne utløse av samvirke, og det nettopp fra sjelesorgens side. Vi behøver bare å nevne det ene og høyeste uttrykk for tingen: helbredelse ved bønn.

Men meget viktigere er hva psykoterapevten da kunne bety for sjelesorgen. Så sant både læge og prest er troende kristne, vil de være enige om å se menneskets *frelse* som det eneste absolutte mål for sin gjerning. Som psykoterapevt vet nok lægen at hans oppgave er den menneskelige og mer beskjedne: å hjelpe syke sinn til sunnhet. Men som kristen vet han seg medengasjert i det definitive kristne fellesmål: en frelst menneskehet. Enhver sann sjelesørger

10) *Claus Harms:* Pastoraltheologie, 1830, III, 46 og 48.

bærer vel på drømmen om et slikt samvirke, hvor alle midler og krefter kunne settes inn for det høyeste mål!

Det psykoterapevten kan bidra til sjelesorgen, er sikkert også kvantitativt mye *mer* enn det sjelesørgeren kan yte til terapien. Presten kan praktisk talt aldri bli psykoterapevt i faglig forstand. Dertil er psykoterapien i dag et altfor stort og vanskelig fag. Derimot *kan* lægen bli teolog og sjelesørger i dypeste mening.

Det henger sammen med arten av de to livskall. Lægegjerningen beror på vitenskapelig innsikt og menneskelig begavelse og dyktighet. Og etter som kravene til vitenskapelig spesial-innsikt og praktisk trening stiger, blir det mer og mer umulig å fylle dem for en som har sin utdannelse og sitt arbeid på et annet område. Polyhistorenes og Tusen-Mikkels tid er forbi — om den da noensinne har eksistert, unntatt for genienes vedkommende.

Med sjelesørgerens kall ligger det noe annerledes an. Også det hviler normalt på vitenskapelig innsikt og utdannelse. Og teologene skulle være de siste til å ta det lettvint med et rettskaffent studium og en systematisk skolering. Men punctum saliens ved deres kall er og blir dog noe annet: ikke viten og kunst, ikke opplæring og teknikk, men åpenbarings-troskap og nådegave og personlig omskaping og guddommelig ledelse. Like så sikkert som det derfor går an å være tipp-topp fag-kvalifisert som teolog uten å være virkelig sjelesørger, like så sikkert kan en ikke-teolog bli sjelesørger i ånd og sannhet. Kan en slik en dessuten skaffe seg teologiske fagkunnskaper i et visst mål, så er det utmerket og gjør ham enda dyktigere. Men til sjelesørger blir han — som alle andre — gjort av Gud selv ved personlig erfaring og førelse.

Derfor *har* vi jo også blant lægene benådede sjelesørgere, mens vi *ikke* har, og ikke *kan* ha, virkelige læger blant prestene. Under moderne forhold er det altså praktisk talt utelukket at lægen og presten kan forenes i prestens person, mens det derimot alltid vil være en mulighet for at de kan være forenet i lægens person. Og i samme grad som han, foruten å være åndelig kvalifisert av Gud, også eier rikere innsikt i sjelslivets mangfoldighet, kanskje også i de religiøse prosessers psykologiske funksjon, vil han være særlig utrustet til sammen med og ut over psykoterapien å øve sann kristelig sjelesorg.

Slike tilfelle vil dog alltid være unntagelser. Det normale vil være at psykoterapevt og sjelesørger faglig blir ved sin lest, men at de står hverandre bi med den hjelp de ut fra sine særegne forutsetninger rår over. Psykoterapevten har sinnets sunnhet som mål, og skal dessuten vel være et vitne om frelsen i Kristus, men

er da det ikke som læge, men som kristen. Sjelesørgeren har menneskets frelse som mål, og skal dessuten vel tjene pasientens sunnhet, men gjør det ikke egentlig som prest, men i den medmenneskelige kjærlighets interesse.

Visst kan det sies at denne distinksjon kan drives ut i teoretisk abstraksjon, og at den praktisk kan føre til misforståelser og misgrep. Men like farlig som den *kan* være hvis man ikke oppfatter og realiserer den riktig, like nødvendig er den for å hindre de meget farligere konsekvenser som følger av å rote tingene sammen. En identifikasjon av psykoterapevtens og sjelesørgerens oppgave på kristent grunnlag er på ingen måte så skjebnesvanger som en identifikasjon på human basis. Men at det dreier seg om to forskjellige funksjoner i Guds store husholdning med slekten, står fast. Og her som alltid skal det vise seg at samvirket mellom kallene blir best og fruktbarest når grensene blir gjensidig respektert.

GJENFØDELSEN I LUTHERSK LÆRETRADISJON

Av Leiv Aalen.

I.

I sin kjente framstilling av den paulinske teologi gjør *Olaf Moe* gjeldende at ifølge Paulus «både rettferdiggjørelsen og gjenfødelsen er formidlet ved dåpen», samtidig som de er «betinget av troen», og de to sider av forholdet mellom dåpens grunnleggende frelsesgaver og troen formuleres da nærmere bestemt slik: «Objektivt er de knyttet til dåpen, subjektivt til troen.»[1]) Den samme oppfatning av forholdet finnes dogmatisk utformet hos *O. Hallesby*,[2]) og på tilsvarende måte har tidligere *S. Odland* både i eksegetisk og systematisk sammenheng hevdet «at det først er i dåpen Gud meddeler den troende syndsforlatelsen og gjenfødelsens ånd», og at troen derfor bare har å ta imot det som skjenkes den i dåpen.[3]) Alle tre oppfatter da *dåpen* som «det egentlige *gjenfødelses*middel», for å bruke Hallesbys formulering,[4]) og denne oppfatning skal vi i det følgende søke å sette i sammenheng med luthersk læretradisjon om gjenfødelsen. Det kan her ikke bli tale om noen uttømmende utredning, men bare om en kort skissering av hovedlinjene i læreutviklingen. For den seinere tids vedkommende holder vi oss nærmest til norsk konservativ teologi.[5])

Forfølger vi linjen videre bakover fra ovennevnte teologer, er det ingen tvil om at den har nær tilknytning til den lære om gjenfødelsen som ble hevdet av *Gisle Johnson*, både i hans skrift om

1) Apostelen Paulus' forkynnelse og lære, Oslo 1928, s. 278. Av praktiske grunner er både her og i det følgende alle sitater modernisert i ortografisk henseende. — 2) Den kristelige troslære II, 1. utg. (1921) s. 555, 2. utg. (1938) s. 426. — 3) Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse, Bergen 1919, s. 47, jfr. om troen som mottagelse av dåpens gave etter Paulus artikkelen «Daaben i det nye testamente», N.T.T. 1900, s. 50 ff. — 4) Jfr. ovenfor anm. 2. Så åpenbart også Moe s. 278 f. (sml. hans artikkel i «Dagen» 27. mars 1946: Dåp og barnedåp). Likeså Odland, Vækkelse etc. særlig s. 49 f. — 5) En omfattende oversikt gir *P. Gennrich:* Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Leipzig 1907.

barnedåpen i anledning av den lammerske bevegelse[6]) og i hans dogmatikk.[7]) Hva selve gjenfødelsen angår, så springer det straks i øynene at de førstnevnte ganske som Johnson legger vekt på å bestemme den vesentlig som *åndsmeddelelse* i betydning av en *etisk* fornyelse av mennesket ved Guds Ånd,[8]) i motsetning særlig til den identifikasjon av gjenfødelsen med rettferdiggjørelsen og den adoptive opptagelse i barnekåret osm samtidig er blitt hevdet av tyske teologer som *H. Cremer*[9]) og *P. Althaus d. e.*[10]) og den svenske *N. J. Göransson.*[11]) Mens denne siste oppfatning har en viss tilknytning til gammelluthersk lære, er det visstnok nærmest innflytelsen fra pietistisk tradisjon som på dette punkt kommer til uttrykk hos de nevnte norske teologer. Den samme innflytelse er det vel også som bringer Gisle Johnson til så sterkt å betone at *ordet* er «virkelig et gjenfødelsesmiddel like så vel som dåpen», og at vi derfor har «ikke ett, men to gjenfødelsesmidler, dåpens bad og evangeliets ord».[12]) Den «motsatte påstand, at dåpen er det eneste egentlige gjenfødelsesmiddel», avviser han som «ikke alene aldeles fremmed for vår kirke, men også i åpenbar strid med Guds klare og tydelige ord».[13]) Men dermed synes Odland og Hallesby igjen å fjerne seg fra Johnson, for de oppfatter de skriftsteder som denne her påberoper seg (1 Pet 1, 23 osv.), bare som uttrykk for at gjenfødelsen er knyttet også til evangeliet og troen, uten at det dermed er uttalt noe om hvilket særskilt nådemiddel gjenfødelsen virkes ved.[14])

Imidlertid er denne forskjellen etter alt å dømme mer av formell enn reell art, for selv om Johnson framholder at ordet må «virke med til *gjenfødelsen* selv og ikke blott til dens forberedelse»,[15]) så viser det seg at han likevel nærmer seg tanken om dåpen som det egentlige gjenfødelsesmiddel og ordet som forberedende og fullbyrdende nådemiddel, nemlig der hvor han gjør rede for «gjenfødelsens egentlige vesen». Han bestemmer den der som meddelelse av en «ny åndelig livskraft eller livsspire», som må finnes allerede hos det døpte spebarn, hvor forutsetningene for ordets gjerning ennå mangler.[16]) Og nå viser det seg at det som slik blir det *vesentlige* ved gjenfødelsen, nettopp er tenkt som resultat av den

6) Nogle Ord om Barnedaaben, Chra. 1857. — 7) Her sitert etter 3. opplag: Den christelige Pistik og den christelige Dogmatik, Kra. 1897. — 8) *Moe* s. 267 ff. og 270 ff., *Hallesby* 1. utg. s. 461, 2. utg. s. 347, *Odland,* Vækkelse etc. s. 36 ff., jfr. *Johnson,* Nogle Ord s. 52 ff., Dogm. 97 ff. — 9) Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes, Gütersloh 1901, s. 35 ff. — 10) Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament, 1897. *Odland* gjennomfører sin oppfatning under stadig polemikk mot Althaus, N.T.T. 1900 f. eks. s. 40 ff. — 11) Dopet, Stockholm 1922. — 12) Nogle Ord s. 71 ff. — 13) Ibid. s. 71. — 14) Vækkelse etc. s. 49 f., jfr. N.T.T. 1900 s. 55 f. *Hallesby* støtter seg her tydeligvis til Odlands eksegese, Troslæren 1 utg. s. 553 ff., 2. utg. 424 ff. — 15) Nogle Ord s. 76, jfr. Dogm. s. 193. — 16) Nogle Ord s. 108 ff.

sakramentale virkning som er eiendommelig for dåpen til forskjell fra ordet: «Mens ordet vender seg til menneskets bevissthet og gjennom den virker på dets følelse og vilje, synes det nærmeste og umiddelbare objekt for sakramentets påvirkning å måtte være det ubevisste hjerteliv, jegets naturside, personlighetens ubevisste livsgrunn.»[17]) Når dette gjøres gjeldende på dåpen som «gjenfødelsens sakrament»,[18]) da svarer det ganske til tanken om den ubevisste «livsspire» som gjenfødelsen etter sitt «egentlige vesen» skal formidle. Allerede hos Johnson møter vi derfor den tanke som seinere blir gjort gjeldende både av Odland og Hallesby, at dåpen har en «sakramentlig» virkning, som ligger til grunn for gjenfødelsen og som da også inntrer og fortsatt består hos alle døpte selv hvor det foreligger hykleri eller frafall.[19]) Dette betyr at det subjektive trosliv har sitt nødvendige og blivende grunnlag i en «objektiv livsforbindelse», som dåpen tenkes å opprette mellom Gud og den døpte uansett om den i det enkelte tilfelle resulterer i virkelig gjenfødelse eller ikke. Det er da også forklaringen til at man her strengt holder fast ved den gammellutherske lære at *hykleres og frafalnes omvendelse bare kan skje på grunnlag av dåpen,* men da slik at man her etter alt å dømme ikke i første rekke tenker på det blivende ved dåps*pakten,* men på en fortsatt sakramental «nådevirkning» i sjeledypet.[20])

Forskjellen mellom Gisle Johnson og de seinere synes fra denne side sett nærmest å bero på at den første i virkeligheten arbeider med en *dobbel definisjon* av gjenfødelsens begrep for å få plass for ordet som gjenfødelsesmiddel på like linje med dåpen. Kanskje uten å ha gjort seg forholdet helt klart sikter Johnson etter alt å dømme til gjenfødelsen i «*videre* betydning» når han taler om ordet som middel for åndsmeddelelsen.[21]) Ordet kommer derved til å gi et særlig bidrag til gjenfødelsen, og dette består da nærmere bestemt i det moment som særlig seinortodoksien la i gjenfødelsen overhodet, nemlig *donatio fidei* i betydning av en åndsvirket kraft til å tro evangeliet.[22]) Men det er da ikke annet enn det som f. eks. hos Hallesby går igjen under betegnelsen *nyskapelse* ved ordet, og for så vidt blir hele forskjellen nærmest av terminologisk art. Felles for begge parter er at de bortsett fra barnedåpen tenker seg troens nye liv som «et produkt av *begge nådemidlers organiske samvir-*

17) Dogm. s. 192, likeså allerede i Nogle Ord s. 75 ff. — 18) Ibid. — 19) *Johnson,* Nogle Ord s. 77 ff., *Odland,* Vækkelse etc. s. 70, *Hallesby* 1. utg. s. 556, 2. utg. s. 427. — 20) Således *Johnson,* Nogle Ord s. 88, på samme måte *Hallesby* ibid. *Odland* taler mer ubestemt om at dåpens «kraft straks gjør seg gjeldende igjen, så snart den døpte i troen omvender seg til Gud», Vækkelse etc. s. 53, jfr. s. 70. — 21) Dogm. s. 108. — 22) Ibid., jfr. s. 193, hvor den seinortodokse dogmatiker *Hollatz* anføres (anm. 1), sml. Nogle Ord s. 76 f.

ken», som Johnson uttrykker det,[23]) bare at de gir ordets særlige bidrag til det hele en forskjellig betegnelse. I denne forbindelse må det også nevnes at når Johnson og med ham også Odland i forbindelse med de frafalnes omvendelse taler om en *ny gjenfødelse*,[24]) mens derimot Hallesby i samsvar med gammelortodoksien hos Johann Gerhard foretrekker å tale om *«dødesoppvekkelse»* i dette tilfelle, da er også det bare en terminologisk forskjell, for alle tre er jo enige om å tilskrive dåpen en fortsatt sakramental virkekraft uansett frafall.

Derimot foreligger det ikke bare en formell, men også en reell forskjell når Johnson foruten å tale om gjenfødelse forut for dåpen hos voksne,[25]) åpenbart også regner med *rettferdiggjørelse forut for dåpen* ved ordet alene, mens derimot de andre som allerede påpekt knytter både rettferdiggjørelsen og gjenfødelsen «objektivt» til dåpen. Johnson synes overalt å forutsette at rettferdiggjørelsen uten videre er gitt i og med at troen er blitt til ved ordet,[26]) mens derimot Odland meget sterkt gjør gjeldende at det først er ved dåpen Gud rekker troen dens egentlige gjenstand og dermed gjør den til «i fulleste forstand en *fides salvifica*».[27]) Her ligger antagelig en vesentlig forklaring til at Johnson gir gjenfødelsens begrep et videre omfang enn de øvrige. Begge parter går åpenbart ut fra at rettferdiggjørelse og gjenfødelse som to sider av en og samme frelse må falle sammen i tid, og det volder jo ingen vanskelighet når begge deler først tenkes å inntre ved dåpen. Når Johnson derimot hos voksendøpte lar rettferdiggjørelsen inntre allerede forut for dåpen, samtidig som dåpen skal gi et grunnleggende bidrag til gjenfødelsen, kommer han i et liknende dilemma som allerede ortodoksien her befant seg i. Resultatet blir i virkeligheten at man får en gjenfødelse ved ordet og en gjenfødelse ved dåpen som igjen faller fra hverandre i tid, slik at gjenfødelsen ikke lenger som rettferdiggjørelsen blir en momentan akt, men nærmer seg til å bli en prosess i ordo salutis. Den oppfatning som er blitt gjennomført av Odland og seinere ført videre av Moe og Hallesby, er for så vidt mer konsekvent ikke bare terminologisk, men også saklig.

23) Dogm. s. 193, jfr. *Odland* nesten ordlydende likedan, Vækkelse etc. s. 50, *Hallesby* på tilsvarende måte 1. utg. s. 553 f., 2. utg. s. 425. Sistnevntes kritikk av Johnson her, at distinksjonen mellom ordets virkning gjennom bevisstheten og dåpens på det ubevisste er «noe kunstig», er lite rammende og synes å bero på en misforståelse, for også Johnson betoner sterkt samvirket mellom de to nådemidler (særlig Nogle Ord s. 73 f.), og den samme distinksjon går igjen også hos Hallesby selv, når han lar ordet virke troen, mens dåpen skal virke den skjulte «livsforbindelse» som ligger til grunn for gjenfødelsen. — 24) Nogle Ord s. 88, Vækkelse etc. s. 70. — 25) Han regner her med at gjenfødelsen «endog må kunne virkes ved det (ordet) alene, førenn eller endog uten at dåpen kommer til», men det siste er da riktignok bare tenkt som unntak fra det «normale», Dogm. s. 193. — 26) F. eks. Nogle Ord s. 52 ff., jfr. Dogm. s. 88 ff. — 27) N.T.T. 1900 s. 56, jfr. s. 52 ff. og sml. Vækkelse etc. s. 47 ff.

II.

Den oppfatning av gjenfødelsen og dens forhold til nådemidlene, som vi hittil har behandlet, må nærmest sies å være uttrykk for hva man har kalt en ortodoks pietisme, eller kanskje rettere en pietistisk anstrøket ortodoksi. Gjenfødelsen som noe som etter sitt «egentlige vesen» er knyttet til dåpens «sakramentlige» virkekraft, minner om ortodoksiens høye vurdering av dåpssakramentet, ja fører på sett og vis tilbake til reformasjonens tale om dåpens nødvendighet til frelse. Når gjenfødelsen samtidig er oppfattet vesentlig som åndsmeddelelse i ovennevnte mening, minner det derimot mest om pietismens sterke betoning av den etiske livsfornyelse som et vesentlig moment i selve troen. Det hele har åpenbart nær sammenheng med den sammensmeltning av gammellutherske og pietistiske elementer som fant sted like fra den konfesjonelt betonte vekkelse innenfor lutherdommen for omkring hundre år siden, og som nettopp Gisle Johnson var den mest framtredende og typiske representant for her hjemme.[28]) I synet på gjenfødelsen og dåpen møttes man her tross alle forskjeller og motsetninger på sett og vis med det grundtvigske syn, som før Johnson rådde i vår universitetsteologi og hos Wexels.[29]) For så vidt foreligger det på dette punkt *en hundreårig sammenhengende læretradisjon i norsk konservativ teologi* når dåpen stadig på ny er blitt framstillet som «det egentlige gjenfødelsesmiddel».[30]) En liknende utviklingslinje møter oss i samme tidsrom også i *dansk teologi,* også bortsett fra grundtvigianismen. En slags parallell til den dobbelte definisjon av gjenfødelsen hos Johnson frambyr således *H. Martensens* distinksjon mellom den «substansielle» eller «vesentlige» gjenfødelse i dåpen og den «personlige» gjenfødelse som på grunnlag av den første utfolder seg ved Guds ord og Ånd, bare at det hele her tenkes å ta sin begynnelse først med dåpen både hos voksne og barn.[31]) Linjen fortsetter seinere på liknende måte som hos Odland osv. hos nyere

28) Jfr. for den tyske kirkes vedkommende *R. Seeberg,* Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 3. Aufl. s. 129: «Die Erweckungszeit hat Pietismus und Orthodoxie mit einander verschmolzen», sml. samme forf.: An die Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts, 3. Aufl. (Lpz. 1901) s. 45 ff. Om Johnsons forbindelse med tysk nyvakt lutherdom se *Olaf Moe:* Norsk teologi i de siste 100 aar i samlebindet Norges kirke (serien Kirke og folk VI—VII, 1919) s. 42. Om hans forbindelse med pietismen *Christen Brun:* Den lammerske bevægelse (Kra. 1905) s. 32 ff. — 29) Jfr. Moe ibid. s. 39. — 30) Mens Johnson i motsetning til den grundtvigske retning søkte å gjøre også ordet gjeldende som «virkelig gjenfødelsesmiddel», Nogle Ord s. 76, synes hans etterfølger som dogmatiker ved vårt universitet, *Fr. Petersen,* å hylle samme oppfatning som Odland, jfr. «Romerbrevet» Praktisk fortolket (Kra. 1895) s. 165. — 31) Den christlige Dogmatik, Kbh. 1849,s. 508 ff. og 511 ff., sml. skriftet: Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal, Kbh. 1843, tross den «spekulative» form noe av det dypeste som er skrevet om dåpens betydning.

danske dogmatikere som *P. Madsen*[32]) og *H. Scharling.*[33]) Paralleller kan også trekkes innenfor andre lands «ny-lutherske» teologi, ikke minst innenfor den eldre og nyere *Erlangen-teologi.*[34])

Det rår altså i de siste generasjoners konfesjonelt-lutherske teologi en utstrakt enighet om at gjenfødelsen på vesentlig måte er knyttet til dåpen, og at dåpens sakramentale nådeformidling derfor danner det blivende grunnlag for kristenstanden, uansett om man tenker seg de frafalnes omvendelse som en ny gjenfødelse eller ikke. Men denne oppfatning står, som Hallesby i samme forbindelse gjør oppmerksom på, i en viss motsetning til den som vanligvis blir hevdet i *den leke forkynnelse* innenfor vår kirke. Mens fag-teologien her står i nær sammenheng med den gjenopplivelse av luthersk kirke-kristendom som avløste rasjonalismens tid, har vår «lekmanns-teologi» visstnok gjennomgående fulgt en noe annen utviklingslinje, som ikke minst i sakramentspørsmålet og synet på ordo salutis kan føre temmelig langt bort fra det gammellutherske. Man har pekt på den reformerte innflytelse som overhodet gjør seg sterkt gjeldende i den leke forkynnelse,[35]) og den spiller naturlig nok inn nettopp her. Men samtidig har man jo på dette hold ment å ivareta vår kirkes beste arv, og det kan da bare forklares gjennom en ensidig tilknytning til eldre tradisjon innenfor lutherdommen. Mens konservativ akademisk teologi i mangt og meget har gjenopplivet den ortodokse tradisjon, har lekfolkets kristelige tenkning åpenbart mer ensidig knyttet tilbake til pietismen og ført videre nettopp de elementer i den som betegner et brudd med det gammellutherske og gir tilknytning for reformerte og andre fremmede innflytelser. Bruddet kommer allerede til uttrykk i gammelpietismens kristendomssyn,[36]) og det bruddpunkt som særlig interesserer i denne forbindelse, er meget treffende betegnet av en uhildet kjenner av disse ting som A. Tholuck når han bemerker at hos Speners etterfølgere trådte *vekkelsen* i dåpsnådens sted.[37]) Den gammellutherske lære om gjenfødelse i dåpen ble ikke bare hos *Spener,* men også i den halleske pietisme med *A. H. Francke* i spissen læremessig fastholdt, men det skjedde likevel hva Tholuck karakteriserer som en «Neutralisierung des Tauf-

32) Den kristelige Troeslære, Kbh. 1912—13, s. 543 ff. — 33) Evangelisk luthersk Dogmatik, Kbh. 1913, s. 413 ff. — 34) F. eks. *G. Thomasius,* Christi Person und Werk, bd. IV (2. Aufl. 1863) § 69, *Fr. H. R. v. Frank,* System der christlichen Wahrheit, II (3. Aufl. 1894) s. 275 ff., likeså *W. Elert,* Der christliche Glaube (Berlin 1940) kap. XV. — 35) Således *G. Skagestad* i et foredrag om «Vort lægfolks teologi» i Kirkeliv og menighetsarbeide, en hilsen til stiftsprost Gustav Jensen, Kra. 1915, særlig s. 127. — 36) Jfr. f. eks. *Christen Brun,* Pietismens Begreb og Væsen (Chra. 1876) og Opplysningens tidsalder (1886) s. 182 ff. — 37) Vorgeschichte des Rationalismus II, 2 (Berlin 1862) s. 46. —

sakraments»,[38]) og det er denne som etter alt å dømme går igjen i nyere pietistiske vekkelsesbevegelser også hos oss like til i dag.

Det teologiske forbindelsesledd som framfor noe annet har formidlet gammel-pietismens innflytelse på det vakte lekfolks oppfatning av disse ting, er *Pontoppidans forklaring.*[39]) Det er visst med rette blitt sagt at den «har hatt en uberegnelig innflytelse på kristelig liv og opplysning i Danmark og Norge»,[40]) og det gjelder da også synet på gjenfødelsen og nådemidlene. Pontoppidan har formodentlig hatt sitt viktigste forbilde i et liknende arbeid av *Spener,*[41]) men til forskjell fra denne har han åpenbart ikke vært fullt så hemmet av noen forpliktelse til å følge den ortodokse skoleteologi, og pietismens egentlige intensjoner trer derfor betydelig klarere fram hos Pontoppidan enn hos Spener. Mens denne vesentlig behandler gjenfødelsen i forbindelse med dåpen, har Pontoppidan viet den en særskilt behandling under forklaringen til tredje trosartikkel, og her trer den da primært fram som en *donatio fidei.*[42]) Formelt er dette i samsvar med den seinortodokse læremåte, mens derimot Spener her ennå holder seg til den eldre ortodoksi og derfor primært oppfatter gjenfødelsen som opptagelse i barnekåret i betydning av adopsjon.[43]) Men hos begge kommer samtidig den spesifikt pietistiske oppfatning av gjenfødelsen som åndsmeddelelse i betydning av total *etisk forvandling* sterkt til uttrykk, og særlig gjelder dette Pontoppidan. Hos Spener synes donatio fidei ennå å være så å si innesluttet i rettferdiggjørelsen som passivt tilegnelsesmiddel for nåden.[44]) Hos Pontoppidan derimot er donatio fidei blitt til en forutsetning for rettferdiggjørelsen, samtidig som *troen selv trer fram som etisk kvalitet* for på den måten å kvalifisere seg som en «levende tro».[45]) Allerede hos Spener er det som ortodoksien til forskjell fra gjenfødelsen betegnet som fornyelse (renovatio), opptatt i gjenfødelsens begrep, mens derimot den påfølgende helliggjørelseskamp betegnes som fornyelse.[46]) Denne *forskyvning i begrepenes innhold med bibehold av den ortodokse terminologi* er hos Pontoppidan enda mer utpreget. Gjenfødelsen betyr her primært «en ny beskaffenhet, et nytt lys i forstanden og en ny lengsel, lyst og kraft i viljen»,[47]) og da den «kjennes på den alvorlige forandring» i synderens hjerte og «de nye nådens gaver, som gjør ham til et nytt og annet men-

38) Ibid., jfr. samme forf., Geschichte des Rationalismus I (Berlin 1865) s. 19 f. — 39) Her sitert etter Det norske lutherske Indremisjonsselskaps utg. «Sandhet til gudfryktighet», Kra. 1923. — 40) Kirke-Leksikon for Norden III, 582. — 41) Einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismi etc., her sitert etter utg. 1717. Jfr. Konfirmasjon i Den norske kirke gjennem 200 år, Oslo 1935, s. 56 f. 42) Prg. 486 ff. — 43) Prg. 1008, 1029. — 44) Jfr. prg. 717, sml. om barnedåpen prg. 1018. — 45) Jfr. prg. 487, 492 ff. — 46) Prg. 1029 ff. — 47) Prg. 488.

neske»,[48]) framtrer gjenfødelsen her vesentlig som en *erfaring av indre nådevirkninger*. Dette svarer nærmest til Halle-pietismens standpunkt, slik som det mest karakteristisk kommer til uttrykk i Franckes tale om den nye fødsel som «Durchbruch», en mer eller mindre daterbar opplevelse av en total forvandling av den indre religiøse og moralske beskaffenhet.[49])

Det er temmelig innlysende at denne oppfatning av gjenfødelsen tenderer mot å skyve dåpen til side som gjenfødelsesmiddel og derfor har en betenkelig affinitet til reformert oppfatning av ordo salutis. Når gjenfødelsen her på liknende måte som i metodismen oppfattes som bevisst opplevelse og empirisk forvandling,[50]) ligger det jo nærmere å knytte den til ordets nådemiddel enn til dåpen. Noen real betydning av dåpssakramentet ut over barnedåpen kan det i hvert fall ikke godt bli tale om, selv om man med Pontoppidan og de andre pietistiske lærefedre teoretisk holder fast ved den gammellutherske lære om dåpspakten som står fast fra Guds side uansett frafall.[51]) For Pontoppidan er «enhver omvendelse fra døde gjerninger og oppvekkelse til et nytt liv — en ny fødsel», og da «ordet har samme kraft og virkning» som dåpen,[52]) synes det vanskelig å kunne bli annet enn død teori når han samtidig holder fast ved den gammellutherske lære om at dåpspakten i omvendelsen kan «være til trøst og trosstyrkelse for en synder».[53]) Dåpen blir i realiteten redusert til «et middel til gjenfødelse hos de unge, likesom ordet hos de eldre», og det betyr da for dem som er «falt fra sin dåps nåde og gjenfødelses-stand», at den «virkes — på ny ved Guds ord»,[54]) uten at det egentlig er tale om noen blivende sakramental virkning av dåpen. Tross læren om dåpspakten synes dåpssakramentet her allerede teoretisk å være så godt som utskjaltet som virksomt moment i ordo salutis, og i praksis kan det da vanskelig spille noen nevneverdig rolle ut over advarselen mot å hente falsk eller «kjødelig trøst» av dåpen.[55]) Følgen blir igjen at man i motsetning til Luther overhodet *ikke forstår å gjøre bruk av dåpen som motiv til omvendelse* og derfor i beste fall tier stille

[48]) Prg. 491. — [49]) Dette går stadig under forskjellige betegnelser igjen i Franckes «Lectiones paraeneticae» (utgitt posthumt Halle 1730—36) og betegnes også uttrykkelig som «neue Geburt» (f. eks. VI, s. 141). — [50]) Jfr. om metodismens gjenfødelseslære *Gennrich* (ovenf. anm. 5) kap. XI, om dens forhold til pietismen *Christen Brun*, Methodismens oprindelse og væsen, Kra. 1895, s. 245 ff. Historisk går forbindelseslinjen over Zinzendorf. — [51]) Spener prg. 1019, Francke ibid. s. 133, Pontoppidan prg. 674, 691. — [52]) Prg. 692 f. — [53]) Prg. 691. I sitt «Collegium pastorale practicum» kan Pontoppidan selv ikke sees å gjøre noen praktisk bruk av denne trøstetanke i angjeldende kapitler (jfr. utg. Christiansand 1850, særlig kap. 50, s. 486 ff.). Det samme gjelder hans kjente «Troens Speil eller Guds Børns Kjendetegn» (ny norsk utg. Chra. 1876). — [54]) Prg. 665, 489. — [55]) Således Francke ibid. Dette er omtrent det eneste han vet å gjøre ut av dåpen i sine syv bind sterke Lectiones. Det samme gjelder Pontoppidan i «Troens Speil», jfr. s. 200.

om den i forkynnelsen. Her er åpenbart noe av forklaringen til at det har rådd slikt altum silentium omkring dåpen også i megen nyere pietistisk forkynnelse og oppbyggelseslitteratur. At skrittet herfra ikke er langt til en stilltiende eller åpen fornektelse av gjenfødelse i dåpen overhodet, er det visst vitnesbyrd nok om i moderne vekkelsesforkynnelse av pietistisk rot.[56]) På denne måten har pietismen her som i andre ting uten riktig å vite eller ville det gått hånd i hånd med rasjonalismen og dermed også ryddet grunnen for reformert dåpsagitasjon innenfor vår kirke.

Det mest betenkelige ved det gammelpietistiske standpunkt slik som det kommer til utfoldelse hos Pontoppidan, er den stilling rettferdiggjørelsen får innenfor ordo salutis. Den reminisens av den eldre ortodoksis oppfatning av gjenfødelsen som ennå finnes hos Spener, er hos Pontoppidan avstreifet, og følgen er at *donatio fidei i betydning av etisk forvandling blir en forutsetning og betingelse for rettferdiggjørelsen.* Pietismens oppfatning av «den sanne og levende tro» som alene har rett til å trøste seg til nåden i Kristus, åpenbarer her sine egentlige konsekvenser. Kjennetegnet på om troen er «levende eller død» og dermed en rettferdiggjørende tro eller ikke, er for Pontoppidan om en kan merke «dens kraftige virkning i hjertet, nemlig kjærlighet til Gud og nesten, hat til synden» osv.[57]) Det tas riktignok det forbehold at ikke er «den sanne tro alltid og hos alle like sterk», og at derfor også en «svak tro» rettferdiggjør «når den bare er sann og oppriktig», men det kreves også da «et alvorlig hat til synden» osv.[58]) Kristi rettferdighet som frelsens egentlige grunn er nok formelt opprettholdt, men synet på gjenfødelsen fører her uvegerlig til at den subjektive etiske forvandling som betingelse for rettferdiggjørelsen opptrer som den egentlige trøstegrunn i anfektelsen, noe som hos Pontoppidan klart kommer til uttrykk i «Troens Speil».[59])

Den rolle som dåpen og overhodet sakramentene og absolusjonen her spilte for Luther som gudgitt tilsikring av syndsforlatelsens

56) Særlig bemerkelsesverdig i så måte er et referat fra Det vestlandske Indremisjonsforbunds siste arbeidermøte i Bergen, «Dagen» 19. des. 1945. — 57) Prg. 499. Det hele gjennomføres meget vidløftig i alle enkeltheter og med de nødvendige forbehold i Troens Speil, som bærer undertitelen «Guds Børns Kjendetegn». — 58) Prg. 500 f. — 59) Her heter det: «Det være langt fra oss å tenke at botferdighet, troen, renselse av døde gjerninger skulle som fortjenende årsaker dra den høye og hemmelige følelse av Guds nåde etter seg. — — — Men dog må den sanne botferdighet endelig (etter Guds sedvanlige husholdning) gå foran som et vilkår, uten hvilket sjelen ikke er bekvem (skikket) til å nyte den minste, enn si den høyere Guds nådegave» (s. 156). Den forutgående forsikring hindrer ikke at Pontoppidan i kraft av det etterfølgende vilkår i siste instans henviser de anfektede til å stole på sin indre beskaffenhet: «så fremt det kun ellers står riktig til hos dem med *anger, godt forsett, troende lengsel etter Jesus og daglig, om enn skrøpelig, utrustning til Åndens kamp og strid mot kjødet:* så har de slett ingen grundig årsak (til) å nære noen tvil om sin sjels gode tilstand» (s. 146, uthev. er P.s.). Jfr. dommen over pietismen hos *Fr. Pieper,* Chr. Dogm. III s. 206 f.

nåde forut for og uavhengig av alle subjektive kvalifikasjoner,[60]) er hos Pontoppidan overtatt av troen selv oppfattet som etisk kvalitet, og dermed er pietismen unektelig kommet i betenkelig nærhet også av katolsk oppfatning av ordo salutis. Den seinere pietisme har riktignok her fått et visst korrektiv gjennom den *nyevangeliske* strømning som er utgått fra Zinzendorf og hos oss er blitt formidlet bl. a. gjennom den rosenianske bevegelse,[61]) men bortsett fra Rosenius selv,[62]) synes det gjennomgående ikke å ha ført til noen prinsipiell endring i synet på gjenfødelsen og nådemidlene, men har snarere ført lengre bort fra luthersk syn.

III.

Den pietistiske teologi som vi her har stiftet bekjentskap med, vil i disse som i andre spørsmål gjelde som ortodoks-luthersk og er seg for så vidt ikke bruddet med det gammellutherske syn bevisst. Men i virkeligheten framtrer det gammellutherske skjema for ordo salutis her nærmest som ytre ramme om en innholdsmessig forskyvning, som ikke uten grunn er blitt karakterisert som en hel omkalfatring av den lutherske dogmatikk.[63]) Forskyvningen skyldes ikke bare den bevisste opposisjon mot ortodoksiens ensidigheter, men er åpenbart uttrykk for et kristendomssyn som ikke lenger er det gammellutherske. Samtidig som det her skjer et brudd i den lutherske læreutvikling, er overgangen til pietismen også forberedt gjennom en vis utvikling i samme retning innenfor ortodoksien, som vi her ikke kan gå nærmere inn på.[64]) Det viktigste overgangsledd synes å ligge hos den seinortodokse dogmatiker *Hollatz*,[65]) som var Speners samtidige. Hos ham er gjenfødelsen i betydning av donatio fidei oppfattet som et ledd i omvendelsen (poenitentia) og er dermed hos voksne blitt til en suksessiv prosess, som kan gjentas flere ganger osv.[66]) I motsetning til Spener fast-

60) Jfr. *Alfred Kurz*, Die Heilsgewissheit bei Luther, Gütersloh 1933, s. 220 ff. (Kurz's egen tolking av saken s. 224 ff. gal). — 61) Jfr. de innledende kapitlene hos *Ernst Newman*, Den waldenströmska försoningsläran i historisk belysning, Stockholm 1932. — 62) Jfr. hans artikkel: Om det heliga dopet, Samlade skrifter I, Stockh. 1926, s. 575 ff. — 63) Ifølge en velvillig innstilt Spener-forsker som *P. Grünberg* har allerede Spener «das orthodoxe System und die lutherische Dogmatik nach allen Seiten hin ershüttert», og som vitnesbyrd om dette anføres bl. a. også den indre forskyvning i ordo salutis, Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., XVIII, 617, jfr. nærmere samme forf.: Philipp Jakob Spener I—III, Göttingen 1893—1906. — 64) Se nærmere foruten Gennrich s. 150 ff. *I. A. Dorner*, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, s. 577 ff. — 65) Jfr. den instruktive artikkel av *Gösta Hök:* I vad mån tillvaratar «nådens ordning» det spesifikt lutherska i vår tro? i Svensk teol. kvartalskr. 1944, h. 3. — 66) Han sammenstiller conversio og regeneratio som den negative og positive side av poenitentia og hevder: «*Contritio* est effectus gratiae convertentis, *fides* est effectus gratiae regenerantis» (H. Schmid, Die Dogmatik d. evang.-luth. Kirche, 6. Aufl., s. 340). Videre: «ordinaria hominum adultorum regeneratio est *successiva*» (s. 342), og «amissa regeneratio a peccatore poenitente recuperari potest» (s. 343).

holder han den gammellutherske distinksjon mellom regeneratio og renovatio i dens opprinnelige betydning, men allerede hos Hollatz er altså gjenfødelsen på vei til å bli bevisst opplevd empirisk forvandling, om enn nærmest av religiøs og ikke av etisk karakter. Ansatser i samme retning finnes allerede tidligere hos en førende dogmatiker som *Quenstedt,* men gjenfødelsen er av ham ennå oppfattet ikke bare som donatio fidei, men som adopsjon,[67]) og det peker igjen bakover til den strengt gammellutherske oppfatning hos lutherdommens klassiske dogmatiker *Johann Gerhard,* som vi her skal stanse opp ved.[68])

Mens de seinere ortodokse dogmatikere mer og mer behandlet regeneratio som et synonym til omvendelsen i betydning av conversio transitiva (om Guds gjerning i omvendelsen),[69]) og derfor til slutt definerte gjenfødelsen som donatio fidei i den før nevnte mening, bestemmer Gerhard under henvisning til den lutherske bekjennelse (Apologien) gjenfødelsen primært som en gjerning *med* mennesket og ikke som en gjerning *i* det. Regeneratio i egentlig forstand (proprie sic dicta) omfatter da ifølge Gerhard «syndsforlatelse, tilregnelse av Kristi rettferdighet, overførelse fra vredens stand til nådens stand, opptagelse i barnekåret — υἱοθεσία — og rett til det evige liv».[70]) Gjenfødelsen faller altså her sammen med *opptagelsen i nådestanden* overhodet, slik som den klarest kommer til uttrykk i tanken om adopsjonen i den paulinske mening av ordet, som Gerhard her åpenbart alluderer til (jfr. Gal 4, 5). Tanken er da tydeligvis den at det nettopp ikke er en indre forvandling som gjør oss til Guds barn, men derimot den ytre forandring av menneskets «stand» (status) i forhold til Gud og hans rike, som følger med rettferdiggjørelsen og kan sammenfattes i adopsjonen. Derfor stiller Gerhard gjenfødelsen sammen med troen og rettferdiggjørelsen i motsetning til fornyelsen, gjerningene og den rettferdiggjørende tros frukt[71]) og sier at den — ganske som rettferdiggjørelsen — skjer *per fidem in Christum.*[72]) Forskjellen i forhold til rettferdiggjørelsen ligger i at gjenfødelsen samtidig også er tenkt som *donatio fidei* i betydning av en åndsvirket meddelelse av selve den trosakt som tar imot rettferdiggjørelsen og barnekåret.[73]) Dette moment ble hos de seinere mer og mer selvstendiggjort som gjen-

67) Også Quenstedt taler om en «regeneratio successiva, non semper momentanea, sed gradualis et crescens» (Schmid s. 342), men samtidig hevder han: «Regeneratio consistit in spiritualis vitae largitione, ac e statu irae in statum gratiae translatione» (s. 360). — 68) Hans *Loci theologici* (I—IX) siteres i det følg. etter utg. *Ed. Preuss* (1863—85). Til sidetallet er føyd bokstavene a og b som betegnelse av henholdsvis første og annen spalte. — 69) Jfr. foruten Schmid s. 337 *Luthardts* Kompendium der Dogmatik § 64 (13. Aufl. s. 385). — 70) Loci III, 503 b. — 71) Ibid. 439 a, jfr. 319 a. — 72) 245 b, jfr. 319 a: «Regeneramur et justificamur fide», sml. 429 a, 503 b. — 73) Loci IV, 309 b i forbindelse med dåpen som *fidei sacramentum.*

fødelsens egentlige innhold og da slik at regeneratio sammen med conversio rykket inn i ordo salutis som en forutsetning for rettferdiggjørelsen.[74]) Hos Gerhard derimot synes forholdet nærmest å være tenkt slik, at mens rettferdiggjørelsen i og for seg skjer i himmelen for Guds domstol, så er gjenfødelsen den samtidige effektuering av frikjennelsesdommen i menneskets hjerte ved den Hellige Ånd (jfr. Rom 5, 5), slik at donatio fidei snarere er innesluttet i rettferdiggjørelsen som dens umiddelbare frukt.[75]) Gjenfødelsen betyr da like lite som rettferdiggjørelsen en empirisk forvandling, og derfor kan donatio fidei her ikke primært være tenkt som bevisst erfaringsprosess i likhet med omvendelsen, men snarere som en hemmelighetsfull nyskapelse som er *transscendent i forhold til menneskets bevissthet.* Dette framgår bl. a. av at Gerhard her setter troen i forbindelse med en overempirisk forening med Gud i Kristus virket ved Ånden i gjenfødelsen (av de seinere kalt *unio mystica*).[76])

Har vi rett i denne tolking av Gerhards tankegang, da ligger gjenfødelsen her forut for den bevisste troserfaring som dennes ubevisste forutsetning, jfr. den «substansielle» gjenfødelse hos Martensen, og det forklarer da hvorfor den nærmere utredning av regeneratio her er knyttet til *dåpen.*[77]) På samme måte som den pietistiske oppfatning av gjenfødelsen egentlig først kan forståes når den løses fra dåpen, slik kan omvendt den gammellutherske lære om regeneratio bare forståes ut fra dens nære sammenheng med dåpen som *sacramentum initiationis,* dvs. «ein solch Sacrament, dadurch wir zum Christenthum gleichsam eingewiesen (investiret) werden»?[78]) Forutsetningen er da at sakramentene overhodet er «virkekraftigere (efficaciora) enn det nakne ord alene», da det «gjennom dem skjer en anvendelse (applicatio) av nåden på hvert enkelt individ»,[79]) og at Gud derfor «handler på én måte med oss ved ordet, på en annen måte ved dåpen».[80]) Dåpens særlige betydning ligger da i at den er *det nådemiddel hvorved Gud inngår nådepakten med den enkelte:* «Løftet om nådepakten forkynnes i ordet, men pakten selv opprettes vanligvis med

74) Jfr. *Dorner,* Geschichte etc. s. 579 ff., *Hök,* Sv. teol. kvartalskr. 1944, s. 186 f. — 75) Jfr. Loci IV, 309 b. «Cum enim baptismus sit lavacrum regenerationis — — — atque efficax medium remissionis peccatorum — — —, ex eo immote evincitur, quod Spiritus sanctus in cordibus illorum, qui operationi ejus actuali impoenitentia ac pertinacia non resistunt, per baptismum fidem accendat.» — 76) Jfr. ibid. 312 a: «per baptismum facti sumus membra Christi — — — Spiritu sancto efficaciter operante fidem in cordibus nostris, per quam Christus corporis mystici caput in nobis vivit sibique incorporat». — 77) Loci IV, De sacro baptismo (locus XX), jfr. det mer populære arbeid: Ausführliche schriftmässige Erklärung der beiden Artikel von der heiligen Taufe und dem heiligen Abendmahl, Berlin 1868 etter orig.-utg. 1610. — 78) Ausführliche etc. s. 145, jfr. Loci IV, 256 b. — 79) Loci ibid. 208 a. — 80) Ibid. 215 a.

oss i dåpen.»[81]) Denne grunntanke bygger igjen på parallellen mellom dåpen og omskjærelsen (jfr. Kol 2, 11) og svarer utvilsomt til selve det bibelske hovedsynspunkt i dåpslæren.[82]) Riktignok opptrer paktssynspunktet hos Gerhard sideordnet med en rekke andre,[83]) men det er likevel det som binder læren om gjenfødelsen så fast til dåpen, for dåpspakten framtrer her som det grunnlag hvorpå gjenfødelsen så å si effektueres. Ifølge Gerhard hører det nemlig til dåpens ufeilbare virkekraft at den ikke bare som ordets nådemiddel på virkekraftig måte *tilbyr* nåden (oblatio salutaris efficaciae et beneficiorum Christi), men også effektivt besegler opprettelsen av dåpspakten som urokkelig nådetilsagn fra Guds side fra dåpens øyeblikk av (obsignatio foederis inter Deum et baptizatum initi quovis tempore ex parte Dei rati).[84]) Dette gjelder i og for seg uansett tro eller vantro, men det er først ved troen at dåpspaktens nådetilsagn virker til «aktuell» gjenfødelse (concursus Spiritus sancti ratione efficaciae salutaris in actuali regeneratione), mens det hos hyklere blir til dom (concursus quoad judicium).[85]) Men også hos disse blir dåpspakten til virkelig gjenfødelse så snart de kommer til troen, for «dåpen er og blir gjenfødelsens bad også når den gis til hyklere» og er derfor fremdeles gyldig og virkekraftig ved deres omvendelse.[86]) Av dåpen som paktsinngåelse avleder Gerhard i det hele tatt dens blivende betydning som konstituerende grunnlag for kristenstanden og dermed som trøstegrunn i anfektelsen, noe han i tilslutning til Luther i den store katekisme energisk forsvarer overfor innvendinger fra katolsk side (Bellarmin).[87]) Av dåpens blivende virkekraft *per totam vitam*[88]) slutter han videre at frafalne ved omvendelsen «ikke trenger en ny gjenfødelse ved dåpen, men en åndelig oppvekkelse ved Kristi ord», idet han samtidig avviser den katolske lære om en character indelebilis.[89])

I sistnevnte forbindelse påberoper Gerhard seg *Chemnitz,* som var en av hovedmennene for Konkordieformelen, og dermed skimter vi tråden i læreutviklingen videre bakover til bekjennelsesskriftene. Det vi ovenfor har gjort rede for hos Gerhard, svarer utvilsomt til grunntankene i den lutherske bekjennelse, men å påvise dette nærmere vil her føre for langt. Det må bare nevnes at Gerhards definisjon av gjenfødelsen svarer til den ledende språkbruk i *Konkordieformelen,* som igjen henviser til *Apologiens* identifikasjon av justi-

81) — promissio gratiae foederalis in verbo proponitur, sed foedus ipsum in baptismo nobiscum ordinarie sancitur, ibid. 214 b. — 82) Dette framholdes særlig av *Chr. A. Bugge,* Daab og Barnedaab, Kra. 1905, s. 47 ff. — 83) Loci IV, 311. — 84) Ibid. 299. — 85) Ibid. 299. — 86) Ibid. 322 a, jfr. 214 b, 217 b, 341 b. — 87) Ibid. 337 ff. — 88) Ibid. 340. — 89) Ibid. 217 b, 214 b ff., jfr. 217 a: «palingenesia, quae fit in hac vita per baptismum, non nisi semel tantum fit», sml. Ausführliche etc. s. 78 ff., 144 ff.

ficatio og regeneratio.[90]) Hos *Luther* og i *de lutherske katekismene* er terminologien og definisjonene mindre eksakte, i samsvar med den mer populære form, men også her framstilles dåpen utvilsomt som det egentlige gjenfødelsesmiddel og derfor som det blivende grunnlag for kristenstanden uansett frafall og seinere omvendelse.[91]) Den seinere utglidning og forvirring i læren om gjenfødelsen og nådemidlene synes å henge sammen med et forhold som ennå kort må berøres.

I Augustana omtales gjenfødelse «ved dåpen og den Hellige Ånd» som den egentlige inngang til nådestanden (art. II), og det sies derfor også at dåpen er «nødvendig til frelse» (art IX). I samsvar med dette framstiller Johann Gerhard dåpen som sacramentum initiationis og dermed som «den første inngang til nåden» (prima porta gratiae).[92]) Men samtidig viser det seg at han også regner med en *gjenfødelse ved ordet forut for dåpen* hos voksne, antagelig fordi han uten videre forutsetter at allerede den omvendelse som hos voksne må gå forut for dåpen, umiddelbart medfører rettferdiggjørelse av tro, sml. Gisle Johnson. Dermed fører han inn en distinksjon mellom barnedåp og voksendåp som etter alt å dømme er fremmed for den lutherske bekjennelse, for følgen blir da at rekken av bibelske predikater angående dåpens frelsende virkning egentlig bare kan tilskrives full gyldighet for barnedåpens vedkommende. For likevel ikke å berøve dåpen karakteren av «gjenfødelsens bad» hos voksne og dermed få *to slags dåp* i strid med både skrift og bekjennelse, prøver Gerhard som den seinere ortodoksi å hjelpe seg med tanken om en forøkelse (augmentum) av troen i dåpen hos dem som allerede forut er gjenfødt ved ordet.[93]) På denne måten søkte man også i dette tilfelle å holde fast ved dåpens gjenfødende kraft, og meningen er da formodentlig den at dåpen her effektivt «besegler» nådepakten og for så vidt på sett og vis fullbyrder gjenfødelsen.[94]) Men det hele virker kunstig og synes rent praktisk ikke å føre vesentlig ut over hva også den reformerte lære kan uttale om dåpen, selv om teorien er en annen,[95]) og her ligger derfor etter alt å dømme utgangspunktet for den seinere utvikling, som munner ut i pietismens «nøytralisering av dåpssakramentet» (Tholuck). Denne utglidning henger igjen formodent-

90) Sol. decl. III, 19. — 91) Jfr. *G. Plitt*, Einleitung in die Augustana, II (Erlangen 1868) s. 249 ff., sml. til Luther personlig *J. Köstlin*, Luthers Theologie, II (2. Ausg. 1883) s. 507 ff. og *Gösta Hök:* Vad menade Luther med ny födelse? Svensk teol. kvartalskr. 1944, h. 2. — 92) Loci IV, 256 b. — 93) Ibid. 321 a o. fl. st., jfr. den samtidige Hafenreffer: «quod regenerationem ex verbo mirifico augmento cumulat» (Schmid 407). — 94) Jfr. Gerhard ibid.: «Adultis credentibus baptismus principaliter praestat usum obsignationis ac testificationis de gratia Dei, hyiothesia et vita aeterna.» — 95) Jfr. H. Heppe, Die Dogmatik der evang.-reformierten Kirche, utg. Bizer 1935, s. 494 om dåpens virkning: «fides nostra validius excitatur et actuosa redditur».

lig sammen med at frelsen ved troen og frelsen i dåpen allerede i bekjennelsesskriftene er blitt stående forholdsvis uformidlet ved siden av hverandre uten at synspunktene er brakt i tilstrekkelig indre systematisk sammenheng. Tilsprang i den retning finnes nok hos Gerhard, men har åpenbart ikke brakt full klarhet. Til gjengjeld er det nettopp på dette punkt verdifulle ansatser i nyere luthersk teologi, slik som vi har møtt dem hos Odland m. fl, og her gjelder det da å bygge videre i tilslutning til den gammellutherske lære om gjenfødelsen.

Det gjelder da å overvinne den *etisering* av gjenfødelsesbegrepet som er blitt innført gjennom gammelpietismen, men for øvrig synes den viktigste hindring for en rett evangelisk forståelse av disse ting i dag mer å ligge i den *nyevangeliske* oppfatning av nåden, som moderne lutherdom har tatt i arv fra Zinzendorf og den herrnhutiske pietisme.[96]) Eiendommelig for nyevangelismen også i dens mer moderate form er at den — for å bruke en vending fra dens kritiker her hjemme, Storjohann[97]) — holder «troen på forsoningen og på syndsforlatelsen (for) å være ett og det samme». Denne sammenblanding av den objektive forsoning og rettferdiggjørelsen er blitt vanlig i moderne vekkelsesforkynnelse, og man har dermed mistet forståelsen av at nåden i Kristus først trer i kraft for den enkelte ved en særskilt guddommelig nådehandling, som primært er knyttet til dåpen. Syndsforlatelsen og gudssamfunnet er blitt til noe som kommer «av seg selv» når mennesket bare søker å tro på forsoningen. Skjønt opprinnelig framgått av en viss reaksjon mot gammelpietismen virker derfor også nyevangelismen til å løse nåden fra nådemidlene, så den fra å være noe som må *meddeles* den enkelte i dåpen blir noe mennesket selv tilegner seg uavhengig av sakramentet. I motsetning til dette hevder Odland og med ham også Olaf Moe med rette at troen kan «under ingen omstendighet ut av seg selv produsere livssamfunnet med Kristus eller gi andel i Guds Ånd», og at den derfor er henvist til å «tilegne seg hva Gud i evangeliet har tilbudt, og hva han i dåpen skjenker».[98]) Dette forhold mellom *tilbud* i ordet, *meddelelse* i dåpen og *mottagelse* ved troen svarer til den grunnleggende gammellutherske tankegang, som vi har møtt den hos Johann Gerhard. Å utrede dette forhold nærmere er en viktig oppgave for luthersk teologi i dag.

96) Jfr. ovenf. anm. 61. — 97) Retfærdiggjørelse og forsoning, Kra. 1892, s. 118. — 98) Odland i N.T.T. 1900 s. 52, 56, jfr. Moe i «Dagen» (ovenf. anm. 4).

ENCYKLOPEDISKE SYNSPUNKTER MED HENSYN PÅ MISJONSVITENSKAPEN

Av O. G. Myklebust.

I.

Først noen ord om misjonsvitenskapens *«idé»*, dens *«begrep»*. Misjonsvitenskapen er vitenskapen om misjonen. Men hva forstår vi med «misjonen»? For å kunne bestemme misjonsvitenskapens idé, må vi først bestemme misjonens idé.

Den etymologiske betydning av «misjon» — av det latinske missio — er som kjent «utsendelse», dvs. utsendelse med et bestemt formål, i en bestemt hensikt. Misjonen innebærer et mandat, et oppdrag. Slik brukes ordet den dag i dag også i den profane språkbruk (jfr. f. eks. uttrykket «diplomatisk misjon»).

Det er imidlertid først og fremst i den religiøs-kristelige språkbruk vi møter ordet «misjon». Også her har det dobbeltbetydningen av utsendelse og oppdrag, med klar tilknytning til misjonsbefalingen (i seg selv en suverén sammenkopling av utsendelse og oppdrag!) — ordren om å gå ut i all verden og forkynne evangeliet for all skapningen (Mk 16, 15), ordren om å gå ut og gjøre alle folkeslag til Jesu disipler (Mt 28, 19, jfr. Lk 24, 47 og Acta 1, 8).

Misjon er utsendelse (jfr. «gå ut»). Og misjon er oppdrag (jfr. «forkynne evangeliet» og «gjøre til disipler»). Både utsendelsen og oppdraget har en universell adresse (jfr. «*all* verden», «*all* skapningen», «*alle* folkeslag» og «til *jordens* ender»).

Misjon er ikke uten videre identisk med «evangeliets frie løp».[1]) Misjon er arbeidet for å bære budskapet fram hvor det ikke er kjent, dvs. blant ikke-kristne. Visstnok brukes betegnelsen «misjon» også om den virksomhet som har til formål å vekke og pleie kristenlivet blant mennesker som er døpt og har fått kristen undervisning. Men ordet får i disse tilfelle alltid et tillegg som nærmere bestemmer hvem utsendelsen tar sikte på (jfr. «indremisjon», «sjømannsmisjon» osv.). Ordets tjeneste er den samme enten den gjel-

1) Se E. Danbolt i dette tidsskrift, 1934, s. 242—258.

der kristne eller hedninger, resp. jøder. Men saklig sett er det i grunnen bare arbeidet blant de siste som har rett til betegnelsen «misjon».

Dette går i grunnen fram også av den kristne språkbruk når det gjelder dette uttrykket. Vi kan nok tale og skrive om «ytremisjon», «hedningemisjon», «jødemisjon» osv. Men som regel bruker vi om dette arbeidet bare betegnelsen «misjon». «Misjon» rett og slett, «misjon» i egentlig og absolutt forstand er flytting av gudsrikets teltplugger, utvidelse av Guds-rikets grensesteiner til og blant ikke-kristne mennesker og folkeslag.[2])

«Misjon» er dog ikke et geografisk bestemt begrep. «Hedningeverdenen» er like lite som «kristenheten» et spørsmål om breddeog lengdegrad. «Det kristne vesten» er ikke lenger en kjensgjerning. Den moderne sekularisme har gjort også Europa og Amerika til misjonsmarker. Det er for så vidt god grunn til med Hendrik Kraemer å definere misjonen som «the apostolic attitude towards the world around and far-away»[3]) — det nære vesten så vel som det fjerne østen.

Imidlertid bør det også her gjennomføres en distinksjon. Bare hvor det dreier seg om ikke-kristne (ikke-døpte) kan en tale om misjon i dette ords rette betydning. Til forskjell fra arbeidet blant ikke-kristne (ikke-døpte) er arbeidet blant kristne (døpte) — uansett om disse kan kalles personlige kristne eller ikke — en sjelesørgerisk oppgave for kirken som «hjemlandskirke», dvs. en oppgave kirken må ta opp og søke å løse av omsorg for sine egne lemmer.

Misjon er det arbeid kirken driver for å vinne dem som er utenfor kirken (de ikke-kristne eller ikke-døpte). De amerikanske kirkene skjelner mellom «Foreign Missions» og «Home Missions». Til den første kategori hører foruten arbeidet blant mennesker av ikke-européisk ætt, også arbeidet blant amerikanske borgere utenfor U.S.A. (som f. eks. sjøfolkene). Og til den annen kategori hører foruten virksomhet blant amerikanske borgere, også virksomhet blant de forskjellige grupper av innvandrede fremmede folkeslag (jøder, japanere, kinesere, indere osv.).[4]) Den geografiske faktor er altså her blitt avgjørende for terminologien. Det er et helt aksidensielt moment — det sted virksomheten tilfeldigvis drives — som bestemmer hvorvidt det foreligger «misjon» (i ordets egentlige betydning) eller ikke.

Når den romersk-katolske kirke (og også visse evangeliske kir-

2) Jfr. William Careys mesterlige misjonstale i Northampton 1792 ut fra Jes 54, 2 f. — 3) «The Christian Message in a non-Christian World», s. 43. — 4) Jfr. listen over amerikanske misjoner i Directory of World Missions (1938), s. 59 ff.

ker) bruker betegnelsen «misjon» også om en konfesjonell agitasjon blant medlemmer av og innen områder tilhørende andre kristne samfunn, er også dette en saklig sett uriktig anvendelse av uttrykket[5]) — til tross for den kjensgjerning at det nettopp er i denne betydning ordet «misjon» blir brukt første gang det dukker opp i de historiske kildene. Det var visse jesuitter som omkring midten av 1500-tallet først lanserte «missio» (den vanlige betegnelse i middelalderen for den ekspansive side av kirkens liv og arbeid var «propagatio fidei»). Uttrykket ble brukt om det arbeid den nye orden tok opp i de «kjetterske» evangeliske områdene.[6])

Med «misjon» forstår vi den virksomhet gjennom hvilken Kristi kirke realiserer sin idé i verden som «et bedehus for alle folk» (Mk 11, 17), den virksomhet gjennom hvilken evangeliet blir forkynt og sakramentene forvaltet blant ikke-kristne, dvs. blant mennesker som ikke er døpt med kristen dåp (uansett om de hører til de fargede rasene eller er av europeisk ætt). Misjonsarbeidet er etter sitt vesen et arbeid som sikter på å føre ikke-kristne *fram* til dåpen — til forskjell fra det arbeid som vi med et misvisende uttrykk kaller «indremisjon» og hvis oppgave er å føre kristne *tilbake* til dåpen.[7])

I samsvar med den definisjon av misjonen som vi nå har nådd fram til, blir misjonsvitenskapen kort og konsist å bestemme som *vitenskapen om kristen ekspansjon blant ikke-kristne.* Misjonsvitenskapen er qua vitenskap en organisk del av teologien. I likhet med de andre teologiske disipliner har også misjonsvitenskapen til gjenstand den kristne livsvirkelighet. Det synspunkt den anlegger og det stoff den arbeider med, er imidlertid av den art at det rettferdiggjør en selvstendig behandling. Det er ikke mulig på en tilfredsstillende måte å innordne misjonsvitenskapen under de tre, resp. fire hevdvunne hoveddisipliner: den historiske, resp. den eksegetiske og den historiske; den systematiske og den praktiske.[8])

II.

Det er blitt foreslått mange og forskjellige *navn* for den vitenskap som har som sitt objekt det kristne misjonsarbeidet. Vi kan skjelne mellom to grupper av betegnelser: de som erstatter «misjon»

5) En bedre betegnelse er «propaganda», jfr. det katolske misjonsdepartement: Sacra Congregatio de Propaganda Fide. — 6) Schomerus: Missionswissenschaft, s. 3. — 7) Som en vil forstå brukes betegnelsen «kristne» i denne forbindelse ikke uten videre i betydningen «personlige kristne», dvs. «troende». Fra terminologisk og statistisk synspunkt er identifiseringen av «kristne» og «døpte» den mest tilfredsstillende, ja i grunnen eneste mulige uttrykksmåte. — 8) Se mine artikler om «Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin» og «Misjonsvitenskapens eksistensrett» i dette tidsskrift 1941, s. 109—130, og 1943, s. 28—43.

med et annet uttrykk, og de som i en eller annen form fastholder uttrykket «misjon».

Til den første kategori hører følgende betegnelser:

Apostolikk,[9]) «læren om utsendelsen» (jfr. Mt 10, 2, jfr. v. 5 f.; Joh 20, 21). Saklig sett er det lite eller intet å innvende mot denne betegnelsen. Men «apostel», apostolisk» osv. fører uvilkårlig tanken hen på utsendelsen i urkirken, på vitnetjenesten for folkene ved Herrens første disipler.[10])

Halievtikk,[11]) «læren om menneskefisket» (jfr. Mk 1, 17 og Lk 5, 10, samt Mt 13, 47). Denne betegnelse virker i høy grad søkt. Den gir heller ikke uttrykk for det spesifikt «misjonære». Å vinne mennesker for Gud er en oppgave også for «hjemlandskirken», ja for hver eneste kristen.

Keryktikk,[12]) «læren om kunngjøringen», dvs. forkynnelsen (jfr. 1 Tim 2, 7 og 2 Tim 1, 11). Heller ikke denne betegnelsen kan sies å være synderlig rammende. Også dette navn er altfor lite misjonsorientert. Saklig sett faller det sammen med uttrykket homiletikk. For å få fram misjonsmomentet må en, som f. eks. Stier gjør, skjelne mellom en «Missions-Keryktik» og en «Kirchen-Keryktik», eller med von Zezschwitz bestemme misjonsarbeidet, dvs. forkynnelsen for hedningene som «innbydelse» til forskjell fra den kirkelige virksomhet i «kristenheten» som karakteriseres som «innføring» (nemlig gjennom den kristelige kateketikk) og «oppbyggelse» (nemlig gjennom den kristelige kultus) — en helt vilkårlig og utillatelig innskrenkning av begrepet κήρυγμα.

Evangelistikk,[13]) «læren om evangeliseringen», dvs. forkynnelsen av evangeliet for hedningene (jfr. 1 Kor 1, 17; Rom 1, 15; Ef 4, 8 og flere). En har til støtte for navnet «evangelistikk» vist til at εὐαγγελίζεσθαι er den spesifikke betegnelse for den nytestamentlige frelsesforkynnelse for ikke-kristne. En har videre vist til at de menn som gjennom apostolatets differensiering i etterapostolisk tid fikk den spesielle oppgave å virke for utbredelse av evangeliet, ble kalt «evangelister».[14]) Men disse eksegetiske og historiske argumenter er ikke overbevisende. Å forkynne evangeliet var ingen

9) Se Wiggers «Geschichte der evang. Mission» I (1845), s. 173 fn. Allerede Danz bruker dette navnet i sin «Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften» (1832), jfr. note 28. — 10) Se Kittel, G.: Theol. Wörterbuch z. N. T. I, s. 421 ff. — 11) Som betegnelse for et praktisk-teologisk «misjonsfag» først brukt av A. Schweitzer (som dog under dette navn også tok med kateketikken), seinere av E. G. Bring, J. H. A. Ebrard og van Oosterzee. Uttrykket skriver seg fra Sickel som brukte det som betegnelse for homiletikken. H. W. Tottie: Evangelistik (1892), s. 1. — 12) Se v. Zezschwitz: System d. prakt. Theologie (1876), s. 153 ff. Jfr. R. Stier: Grundriss einer bibl. Keryktik (1844²), kap. 3. — 13) Se Th. Harnack: Prakt. Theol. (1877), s. 54, K. H. C. Plath: Evangelistik (1883), s. 41, i Zöckler's Handbuch d. theol. Wissenschaften, bd. IV, og H. W. Tottie: Evangelistik (1892), s. 2 f., samt A. Duff: Evangelistic Theology (1868), s. 18 f. — 14) Tottie: Anf. skr. s. 3.

eksklusiv misjonsfunksjon. Heller ikke var «evangelistene» i den eldste kirken bare «misjonærer». Enhver misjonær var evangelist, men enhver evangelist var ikke misjonær. Også en menighetsleder kaltes εὐαγγελιστής.[15])

Mot alle de nevnte forslag kan det gjøres to innvendinger:

For det første innsnevrer de på en høyst utilfredsstillende måte det misjonsvitenskapelige kunnskaps- og forskningsfelt til å omfatte bare den misjons*teoretiske* del av dette (for enkelte betegnelsers vedkommende, som vi har sett, ikke engang hele denne del). I mange tilfelle kan forslagsstillerne ikke bebreides at de har gjort seg skyldig i denne feil. De har nemlig gått ut fra at dette fag måtte få sin behandling innenfor rammen av den praktiske teologi.[16])

For det annet bryter de uten tilstrekkelig grunn med en alminnelig anerkjent terminologi. Vi sikter til den betegnelse som gjennom århundrers språkbruk har fått hevd som terminus technicus for kirkens ekstensive bestrebelser, for kristen ekspansjon blant ikkekristne: misjon (jfr. særlig den «absolutte» bruk av uttrykket «misjon», resp. «misjonen»). Den vitenskap som beskjeftiger seg med denne kristelige og kirkelige livsfunksjon, bør derfor på en eller annen måte få betegnelsen «misjon» knyttet til sitt navn.

Dette fører oss til den andre av de to kategorier av betegnelser vi nevnte ovenfor. De viktigste av disse er følgende:

Missionskunde:[17]) Dette uttrykk er enkelt og lettfattelig som en *tysk* betegnelse (paralleller er «Religionskunde», «Erdkunde» osv.). Dog brukes det selv av tyske forskere både i en mer omfattende og i en snevrere betydning. I siste tilfelle får det et aktuelt sikte og innhold.[18]) Å finne på andre språk et uttrykk som helt gjengir det tyske «Missionskunde» er slett ikke så lett. Det nærmeste uttrykk på de skandinaviske språk er «misjonskunnskap». Dette siste er dog ingen adekvat gjengivelse av det tyske uttrykket. Betegnelsen «misjonskunnskap» vil for øvrig bli nærmere drøftet nedenfor.

Missions:[19]) Dette er den vanlige betegnelse for misjonsvitenskapen i *engelsk*talende land. En taler om «Professor of Missions», «Chair of Missions» osv. En enkel, ja vel altfor enkel betegnelse! Det kommer ikke klart fram at det her dreier seg om en viten-

15) Kittel: Anf. skr. II 717 og 735. Jfr. Warneck, G.: Ev. Mis.lehre (1897) I 20 f. — 16) Derimot kan *Plath* bebreides at han i sin «Evangelistik» ikke gir — hva en etter navnet skulle vente — en misjonsteoretisk utredning, men en misjonshistorisk oversikt isprengt med visse misjonsteoretiske betraktninger. Jfr. note 32. — 17) Se W. Bornemann: Einführung in die ev. Mis.kunde (1902); G. Warneck. Ev. Mis.lehre (1893) I, kap. 2 og 5, og J. Richter: Ev. Mis.kunde (1927²) I—II. — 18) M. h. t. «snevrere» dvs. aktuell betydning se f. eks. Schomerus: Mis.wis. (1935), s. 16. — 19) Se f. eks. studieplanen for Selly Oak Colleges, Birmingham.

skapelig disiplin. Saken selv og forskningen av den, resp. kunnskapen om den, bærer samme betegnelse.[20]) «Missions» er for øvrig slett ikke et éntydig uttrykk. Det kan bety misjonsvitenskapen som helhet (så oftest), men det kan også bety bare den teoretiske del av denne.[21]) På skandinaviske språk er «misjon» som navn på vitenskapen om misjonen en umulig betegnelse.

Missiologie[22]) er den vanlige *franske* betegnelse for misjonsvitenskapen. «Misjologi» — som det tilsvarende norske uttrykk ville lyde — er et navn som det kan gjøres gjeldende meget gode grunner for. Den første del av navnet gir klart til kjenne at det her dreier seg om misjonen. Den andre del gir like klart til kjenne at det samtidig dreier seg om en vitenskap (jfr. sosiologi, geologi, etnologi, filologi osv.). Det er dessuten en meget «smidig» betegnelse. En sakner ofte i det vitenskapelige arbeidet med misjonen et ord som «misjologisk» (jfr. sosiologisk, filologisk osv.). Dette ordet virker meget lettere, meget mindre anstrengt enn det lange og vel også mer pretensiøse «misjonsvitenskapelig». Når vi likevel ikke kan gå inn for betegnelsen «misjologi» er det fordi denne tross alt virker fremmed. Helt å utelukke bruken av dette uttrykk på norsk, bør det dog ikke være tale om.[23])

Misjonslære[24]) er et i og for seg ganske godt navn. Den første framstilling i vårt land av det misjonsvitenskapelige «stoff» (eller rettere en del av dette) bærer nettopp denne betegnelsen. I denne framstilling blir både misjonshistorien og misjonsteorien behandlet. Ellers er det alminnelig å bruke betegnelsen «misjonslære» bare om den teoretiske del av misjonsvitenskapen (jfr. Warnecks Missionslehre). Saklig sett dekker disse to uttrykkene hverandre. Like så uriktig som det er å ta med det misjonshistoriske stoff i en framstilling av «evangelistikken», like så uriktig er det å ta det med i en framstilling som bærer navnet «misjonslære».[25]) Som betegnelse for vitenskapen om misjonen som helhet er den avgjort altfor snever.

Misjonskunnskap[26]) er langt å foretrekke for «misjonslære» som

20) Det er karakteristisk at de praktiske angelsaksere finner seg vel til rette med det enkle uttrykket «Missions» mens de teoretiserende tyskere har forsøkt å overgå hverandre i betegnelser som apostolikk, halievtikk, keryktikk, evangelistikk osv. — 21) Som i den nevnte studieplan for Selly Oak Colleges, s. 22. — 22) Se f. eks. Charles: Missiologie (1938). — 23) At ordet «misjologi» er et hybrid, en blanding av gresk og latin, er ingen avgjørende innvending, jfr. slike ord som «sosiologi» og «kartotek». Likesom en i språkvitenskapen taler om «filologisk», i samfunnsvitenskapen «sosiologisk» bør en i misjonsvitenskapen kunne tale om «misjologisk». — 24) Jfr. de to standardverkene: G. Warneck: Ev. Mis.lehre (fem bind), og J. Schmidlin: Kath. Mis.lehre. — 25) Omtalte bok er S. E. Jørgensen: «Missionslære» (1899). Misjonshistorien får her en bred plass, i alt 50 sider eller over en tredjedel av boken. Jfr. Plath's «Evangelistik» (note 16, se også 32). — 26) Se f. eks. G. W. Lindeberg: Missionskunnskap (1933), jfr. Svensk Missionstidsskrift 1945, s. 145. Reglementet for de praktisk-teologiske seminarer

norsk navn på misjonsvitenskapen. Det er denne betegnelse som brukes i det gjeldende reglement for våre praktisk-teologiske seminarer. Som betegnelse for et fag innenfor den praktiske teologi er det intet å si på uttrykket «misjonskunnskap» (jfr. reglementets definisjon av formålet med undervisningen i dette fag). Men som betegnelse for misjonsvitenskapen som selvstendig teologisk disiplin virker «misjonskunnskap» unektelig noe «lett» og «utflytende». Vi bør få en betegnelse som gir uttrykk for at det her gjelder en virkelig vitenskap.[27])

Misjonsvitenskap[28]) er absolutt den betegnelse som er mest tilfredsstillende. Den er enkel og lettfattelig. Den gir klart uttrykk for både det *stoff* som her gjøres til gjenstand for behandling («misjon», dvs. den kristne verdensmisjon) og for *den akademiske karakter* av stoffbehandlingen («vitenskap», dvs. en undersøkelse og framstilling etter vitenskapelige prinsipper og metoder). «Misjonsvitenskap» er en betegnelse som har mange paralleller i andre vitenskaper (jfr. religionsvitenskap, språkvitenskap, rettsvitenskap osv.). Endelig er «misjonsvitenskap» også en så *omfattende* betegnelse at den innbefatter både historie og teori, ja alle de forskjellige disipliner som det her kan bli tale om å ta med — og som vi nå vil se nærmere på.

III.

Fra bestemmelsen av misjonsvitenskapens begrep og navn går vi videre til bestemmelsen av dens *omfang og inndeling.*

Banebryterne for misjonsvitenskapen så stort på denne nye vitenskap. Enkelte har hevdet at de så altfor stort på den for så vidt som de gjorde den altfor omfattende. Vi kan ikke se det slik. I et par tilfelle ble det nok foreslått å innordne under misjonsvitenskapen disipliner som strengt tatt ikke hører hjemme der. Men dette er tross alt en mindre ting. Det første stadium i utviklingen av en ny vitenskap vil gjerne bli preget av en viss «entusiasme».

Til misjonsvitenskapen, hevdet *Graul,* hører følgende disipliner:

i Norge bruker også betegnelsen «misjonskunnskap», dvs. «misjonens teori og historie med særlig henblikk på norsk misjonsvirksomhet og dens sammenheng med prestens gjerning».

[27]) Som vi allerede har nevnt er «misjonskunnskap» ikke uten videre identisk med det tyske «Missionskunde». En viss likhet gjør seg dog gjeldende for så vidt som begge vel egentlig bør brukes i en aktuell betydning, jfr. note 18 samt uttrykket «kirkekunnskap». — [28]) Den første som har brukt betegnelsen «misjonsvitenskap», synes å ha vært Danz, jfr. note 9 — ved siden av betegnelsen «apostolikk». Jfr. Buss: Die christliche Mission (1876), Schmidlin: Einf. in die kath. Mis.wis. (1925²), Schomerus: Mis.-wis. (1935) o. fl Også Bornemann bruker «Missionswissenschaft» (se «Einf. in die Mis.kunde», s. VII), likeså Warneck (se f. eks. «Ev. Mis.kunde» I 21), og J. Richter (se f. eks. «Ev. Mis.kunde» II 5).

misjonshistorie, misjonsteori, hedenskapets historie, mytologi, religionsstatistikk og «Missionslinguistik». At han med dette program skulle ha gjort misjonsvitenskapen «nesten til et selvstendig fakultet» (som Warneck sier),[29]) er vanskelig å forstå. Med unntak av «misjonslingvistikken» må alle de nevnte fag sies å ha hjemstavnsrett i misjonsvitenskapen. Til denne hører også kjennskap til de hedenske folkeslags historie og religion (jfr. fagene 3, 4 og 5 ovenfor). En annen ting er at Graul burde ha skjelnet mellom misjonsvitenskapelige hoved-disipliner og misjonsvitenskapelige spesialdisipliner resp. misjonsvitenskapelige hjelpe-disipliner (se nærmere herom nedenfor).

Da *Alexander Duff* i 1867 holdt sin tiltredelsesforelesning i Edinburgh som den første professor i «Evangelistic Theology» (dvs. misjonsvitenskap), uttalte han at denne betegnelse var «only another name for the vast and comprehensive subject of Christian missions, considered in all their varied and multiplied bearings, in relation alike to God and man, time and eternity».[30])

En «grenseløs» definisjon av misjonsvitenskapen! Ja, men er det tross alt ikke slik at vi i arbeidet for kristningen av folkeslagene har å gjøre både med «Gud og mennesker», både med «tiden og evigheten»? Selv om en kan innvende at Duffs definisjon er altfor omfattende og utflytende, kan denne innvending i hvert fall ikke med rette gjøres gjeldende overfor de forskjellige konkrete emner misjonsvitenskapen etter hans mening bør omfatte. Han nevner i alt ni emner:

1. Skriftens vitnesbyrd om misjonens avgjørende betydning.
2. Kirkens misjonsansvar og misjonsplikt.
3. Hindringer for misjonsarbeidet innen kirken.
4. Misjonsarbeidet blant hedninger, dets midler og metoder.
5. Misjonærenes kvalifikasjoner og utdannelse.
6. Kirken og misjonærene: økonomisk underhold osv.
7. Historien om det kristne misjonsarbeid gjennom tidene.
8. Den aktuelle misjonssituasjon verden over.
9. Imøtegåelse av innvendinger mot misjonen.

En kunne nok ha ønsket en strengere systematisk innsiktning og inndeling av stoffet. Men to ting er å merke. For det første har vi her å gjøre med den praktiske angelsakser, hvis syn på og behandling av spørsmålene alltid er bestemt ut fra et instinktivt ønske om heller å følge de linjer det levende liv trekker opp, enn de linjer

29) Anf. skr. I 32. — 30) Anf. skr. s. 19, jfr. s. 5.

et logisk skjema trekker opp. Og for det annet må en medgi at Duff gjennom sine ni punkter unektelig får med de viktigste sidene av misjonsvitenskapen: læren om misjonsprinsippene, dvs. misjonen som en nødvendig konsekvens av Skriftens Kristus-vitnesbyrd og kirkens vesen (jfr. punktene 1, 2 og 3, samt 9), læren om misjonsmetodene (jfr. punkt 4 — ifølge Duff den mest omfattende del av misjonsvitenskapen), læren om misjonsorganisasjonene (jfr. punktene 5 og 6), oversyn over misjonsarbeidets historie (jfr. punkt 7) og dets stilling i nåtiden (jfr. punkt 8).

Duffs definisjon av innholdet av misjonsvitenskapen ble forkastet av *Plath* (jfr. hans karakteristikk av de ni punktene som «disjecta membra».[31]) For Plath var misjonsvitenskapen en blott og bar historisk vitenskap. Han skjelnet bare mellom to disipliner: alminnelig religionshistorie og alminnelig misjonshistorie, dvs. en framstilling av misjonsobjektet eller den hedenske verden og en framstilling av arbeidet for å kristne denne. Ved siden av religionshistorien i snevrere forstand var det Plaths mening at også «sammenliknende moralhistorie» skulle gå inn som fag i misjonsvitenskapen. Den teoretiske side av denne — misjonslæren i egentlig forstand — hadde han ikke syn for. Slike spørsmål som misjonens oppgave og vesen, hjemmearbeidet, «misjonsdidaktikk» og «misjonspedagogikk» burde behandles dels i innledningen til misjonshistorien, dels i sammenheng med denne, «da de bare kan forstås i nær forbindelse med sitt historiske grunnlag».[32])

Det er fortjenstfullt av Plath at han i likhet med Graul forfekter religionshistoriens plass innenfor misjonsvitenskapen. På dette punkt korrigerer han Duff. Men for øvrig står hans forslag langt tilbake for Duffs. Å redusere misjonsvitenskapen til en blott og bar historisk vitenskap lar seg ikke forsvare. Den teoretiske del av misjonsvitenskapen utgjør en like så viktig og avgjørende del av denne som den historiske — og krever følgelig en selvstendig behandling. Å behandle misjonsteorien innenfor rammen av misjonshistorien fører — som Plaths egen «Evangelistik» til evidens viser — til høyst utilfredsstillende resultater.

For *Warneck* var det ingen tvil om at misjonsvitenskapen burde bestå av en misjonshistorisk og en misjonsteoretisk del. I tillegg til disse foreslo Warneck som tredje gren av misjonsvitenskapen en disiplin som han kalte «Missionsapologetik», dvs. en undersøkelse av forholdet mellom kristendommen og de hedenske religionene.[33]) Misjonsapologetikk var for Warneck en offensiv disiplin, ikke en

31) Drei neue Missionsfragen (1868), s. 45 fn. — 32) Anf. skrift s. 44. Jfr. hans «Evangelistik» (note 16). 33) Ev. Mis.lehre I 43, jfr. hans tiltredelsesforelesning om «Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theol. Wissenschaft» (1897), avsnitt II.

defensiv. Dens oppgave er, hevdet han, å overvinne de ikke-kristne religioner, ikke å levere et forsvar for kristendommen.

Warnecks grunner for å innordne «religionsoppgjøret» som en egen disiplin innenfor misjonsvitenskapen er helt overbevisende. En framstilling av de ikke-kristne religioner og en teologisk vurdering av disse ut fra Den hellige skrift har en legitim plass i misjonsvitenskapen. Men betegnelsen «misjonsapologetikk» kan det reises vektige innvendinger mot. Språklig ligger det unektelig nærmest å forstå uttrykket som «forsvar for misjonen», dvs. for dens eksistensrett — altså en helt annen betydning enn den Warneck bruker det i.

J. Richter følger i sin lærer Warnecks fotspor også når det gjelder innholdet og inndelingen av misjonsvitenskapen. Også han skjelner mellom tre disipliner: misjonshistorie, misjonslære og misjonsapologetikk.[34]) Betegnelsen «misjonslære» brukes både i en snevrere og en videre betydning. Den angir dels bare en spesiell del av den teoretiske del av misjonsvitenskapen (den del som handler om misjonens motiv, metoder, organisasjon osv.), dels *hele* den teoretiske del til forskjell fra den historiske og apologetiske, dvs. «misjonslære» og «den bibelske begrunnelse» (for misjonsarbeidet) — ja, etter Richters syn hører også «misjonsapologetikk» til «misjonslæren» (i videre forstand).[35])

I stedet for «misjonsapologetikk» taler *Althaus, Frick* og *Hartenstein* om «Evangelische Religionskunde», en enkel og god betegnelse. Vi trenger, hevder disse forskere, en «religionshistoriens teologi» som på én og samme tid er å forstå som kritikk av religionene og som oppfyllelse ut fra Kristus.[36]) Det er et nødvendig og organisk forhold mellom misjonsvitenskapen og religionsvitenskapen. Disse to vitenskaper trenger hverandre gjensidig. Misjonsvitenskapen er — for å sitere Frick — «det levende museum for studiet av religionshistorien».[37]) Men av denne grunn å gjøre misjonsvitenskapen til en spesialdisiplin innenfor den alminnelige religionsvitenskap (som Frick[38]) foreslår) er dog å sette saken på hodet. Misjonsvitenskapen er — eller bør være — en selvstendig teologisk hoveddisiplin. Religionsvitenskapen er — eller bør være — en misjonsvitenskapelig spesialdisiplin, resp. en misjonsvitenskapelig hjelpedisiplin. Som Adolf Harnack med rette har pekt på, må studiet av religionene aldri løsrives fra studiet av folkene, deres

34) Ev. Mis.kunde II 166 f. Richter er oppmerksom på at «Missionsapologetik» i grunnen ikke er et heldig uttrykk. Jfr. for øvrig hans habiliteringsskrift: «Weltmission und theol. Arbeit» (1913), s. 91 ff. — 35) Ev. Mis.kunde II 5 f. — 36) K. Hartenstein: Die Mission als theologisches Problem (1933), s. 26. — 37) Allg. Rel.wissenschaft und Mis.kunde in ihrer organischen Verbundenheit, Theol. Blätter 1922, s. 102. — 38) Anf. skrift, s. 100.

historie, kultur, språk osv.[39]) Men folkene er den kristne misjons objekt og som sådant en vesentlig del av den virkelighet som det er misjonsvitenskapens oppgave å klarlegge og utforske.

Det kan synes underlig at Warneck og Richter ikke tar opp til selvstendig behandling hva en kunne kalle «aktuell misjonskunnskap», dvs. utsyn over stillingen på verdensmisjonsfeltet: statistiske resultater, oppgaver og problemer osv. Begge lar dette stoff gå inn som avsluttende del av den misjonshistoriske framstilling. Men egentlig har det ingen plass der. Derfor er det bedre, som *Bornemann*[40]) har foreslått, å utskille dette som en egen gren: misjonsstatistikk — av Bornemann plasert systematisk riktig mellom misjonshistorien som disiplin nr. 1 og misjonsteorien som disiplin nr. 3. Innen misjonsteorien skjelner Bornemann — igjen systematisk riktig — mellom en prinsipiell del og en praktisk del (resp. begrunnelsen for misjonsarbeidet og gjennomførelsen av dette).

I tilslutning til Bornemann foreslår *Schmidlin,*[41]) den ledende misjonsforsker innen den romersk-katolske kirke, at misjonsvitenskapen får følgende omfang og inndeling:

I. Missionskunde, dvs. Sein und Werden der Missionen:
  1. Misjonshistorie.
  2. Missionskunde (i snevrere forstand).

II. Missionstheorie (Missionslehre), dvs. Warum und Wozu, Wie und Wodurch der Missionen:
  1. Prinsipiell del = begrunnelse for misjonsarbeidet — bibelsk, dogmatisk og etisk, samt apologetikk.
  2. Praktisk del, som igjen faller i to deler:
     a) Misjonsrett.
     b) Misjonsmetodikk.

Bortsett fra «misjonsrett» — en typisk katolsk misjonsvitenskapelig disiplin — følger denne inndeling helt Bornemann. Schmidlins forslag er det mest fullstendige som foreligger fra katolsk hold. Også Streit[42]), Arens[43]) og Aufhauser[44]) har satt fram gode forslag. Det vil dog føre for vidt å gå nærmere inn på disse her.

En original inndeling er den som *Schomerus* foreslår og gjennomfører i sin bok «Missionswissenschaft» (1935). Det skjelnes her mellom følgende fem disipliner: 1) misjonsapologetikk, dvs. rett og

39) Reden und Aufsätze (1905), II², s. 167, jfr. M. Schlunk: Die Methode der Missionsapologetik, i Deutsche Theologie (1928), s. 183. — 40) Einführung in die ev. Mis.-kunde, s. 6. — 41) Einf. in die kath. Mis.wiss. (1925²), s. 6 f. — 42) Bibliotheka Missionum (1916) I, s. 26 f. — 43) Handbuch d. kath. Missionen (1925), s. 393. — 44) Die Pflege der Mis.wiss. auf der Universität (1920), s. 3.

plikt til misjon; 2) misjonsteori, dvs. læren om misjonsarbeidet; 3) misjonspedagogikk, dvs. læren om misjonens forhold til de ikke-kristne religionene og til «Volkstum»; 4) misjonshistorie; 5) «Missionskunde», dvs. «situasjonsregnskap».

Når Schomerus lar misjonshistorien komme som nr. 4 i rekken, skjer dette — hevder han selv — for å unngå å gi inntrykk av at misjonsvitenskapen er identisk med misjonshistorien, eller at misjonshistorien skulle være den viktigste del av misjonsvitenskapen.[45]) Det er meget i det som Schomerus hevder her. Men den sterkt tilbaketrukne plass han gir misjonshistorien, virker ikke desto mindre eiendommelig.

Viktigere enn dette er dog de innvendinger av terminologisk art som må rettes mot Schomerus' inndeling av misjonsvitenskapen. Det er høyst uheldig når denne forsker lanserer et uttrykk som «misjonsapologetikk» i en helt annen mening enn den Warneck la i det (jfr. også Richter og andre) — til tross for at Schomerus' bruk av uttrykket saklig sett er den riktigste. Noe tilsvarende gjelder uttrykket «misjonspedagogikk». Denne betegnelsen fører naturlig tanken hen på skolearbeidet på misjonsmarken, dets organisasjon, oppgaver, problemer osv. — altså noe helt annet enn det Schomerus mener med «misjonspedagogikk».[46])

For øvrig inneholder Schomerus' forslag mange verdifulle momenter. Fire av de fem disiplinene det her er tale om, er i realiteten «overtatt» fra Bornemann (og Schmidlin). Den femte — eller den tredje ifølge den rekkefølge Schomerus foreslår — gjelder forholdet til religionene og «Volkstum» i det hele (det siste må også tas med). Schomerus har rett i at det stoff som her kommer i betraktning, er så viktig og omfattende at det bør få en inngående behandling i misjonsvitenskapen.

Innen *den engelsk-talende verden* gjør det samme praktiske synspunkt seg gjeldende med hensyn til omfanget og inndelingen av misjonsvitenskapen som med hensyn til navnet på denne vitenskapen. Duffs livsnære grep på tingene går igjen i den ordning av det misjologiske undervisnings- og forskningsarbeid som etter hvert har utkrystallisert seg i de angelsaksiske land, særlig i Sambandsstatene i Amerika.

Karakteristisk er det utkast som *Edinburgh-konferansens* kommisjon for hjemmearbeidet la fram i 1910.[47]) Etter dette bør misjonsvitenskapen omfatte misjonshistorie, det bibelske grunnlag

45) Anf. skrift, s. 22. — 46) Jfr. Plath's bruk av uttrykket i «Drei neue Mis.fragen», s. 44. — 47) Av kommisjonens 21 medlemmer var 18 angelsaksere. Dens rapport — World Missionary Conference, Edinburgh 1910, bd. VI — kan derfor tas som uttrykk for engelsk-amerikansk syn. Det siterte forslag finnes s. 180.

for misjonsarbeidet, apologetisk forsvar for og betydning av misjonsarbeidet, misjonsteori (Science of Missions) og misjonsmetoder, sammenliknende religionsvitenskap, kristendom og sosialt framskritt, presten og misjonsarbeidet, moderne misjonsrørsler innen hjemlandskirken, spesielle misjonsmarker og det særskilte misjonsarbeidet ens eget kirkesamfunn driver.

Ved *Selly Oak Colleges* (nær Birmingham) — det eneste sted i Storbritannia hvor det drives misjonsvitenskapelig forskning og undervisning — kommer det under det såkalte «Department of Missions» to hoved-disipliner, hver med sin egen professor: «Missions», dvs. studium av misjonsarbeidets prinsipper og problemer, og «Church History», dvs. studium av kirkehistorien med sikte på de unge kirkenes behov. Dessuten gis det av gjesteforelesere innføring i studiet av ikke-kristne folk og religioner og i «Social Anthropology».[48])

I *de amerikanske sambandsstatene,* hvor misjonsvitenskapen er representert ved de fleste større universiteter og teologiske høyskoler, søker en like så lite som i Storbritannia å anlegge og gjennomføre strengt systematiske synspunkter. Ved siden av slike selvfølgelige fag som misjonshistorie og misjonsmetodikk finner en at «Missions» kan omfatte også slike fag som økumenikk, religionsvitenskap, sosiologi og etnologi, ja endog fonetikk og studium av orientalske og afrikanske språk (jfr. Graul!).[49])

Vår kritiske gjennomgåelse av de forskjellige forslag som er blitt framsatt til inndeling av misjonsvitenskapen og til fastsettelse av dens omfang, vil ha vist hva vi anser for riktig og galt i denne sak. Positivt og direkte kan vi uttrykke vårt syn slik:

En kan innenfor misjonsvitenskapen skjelne mellom to grupper av disipliner, en historisk-aktuell gruppe, og en teoretisk-praktisk gruppe.

De historisk-aktuelle disipliner behandler det kristne misjonsarbeidet etter sin utvikling og etter sin eksistens. De gir henholdsvis et lengdesnitt og et tverrsnitt av dette arbeidet.

De teoretisk-praktiske disipliner behandler det kristne misjonsarbeidet etter sine to hovedsider: den konstitutive og den konstruktive. De gir en utgreiing av prinsippene og av metodene for dette arbeidet.

Det blir altså tale om følgende fire disipliner:

1. *Misjonshistorie:* Denne del bør omfatte all misjonsvirksomhet gjennom århundrene, fra apostlenes dager og til vår egen tid. Det

48) Studieplan s. 22. — 49) Jfr. oversikt over den plass «Missions» har i presteutdannelsen og den teologiske forskning i U.S.A., etter anmodning utarbeidet av misjonssekretær J. E. Grønli, Den norske lutherske kirke i Amerika (1939).

er dog bare naturlig at tiden etter reformasjonen får en mer inngående behandling, og her igjen særlig 1800-tallet («misjonsårhundret») og de første desenniene av vårt eget århundre.

2. *Misjonskunnskap:* Hensikten her er å gi en kritisk analyse av de resultater som er nådd og de forskjellige oppgaver og problemer en står overfor i det kristne misjonsarbeidet — sett i aktuelt perspektiv og i sammenheng med de avgjørende faktorer i verdenssituasjonen: politiske, sosiale, økonomiske og kulturelle.

3. *Misjonsteori:* Med dette navn forstås læren om misjonsprinsippene, en undersøkelse av misjonsarbeidets bibelske grunnlag, dets motiv og mål, samt «Evangelische Religionskunde» (forholdet mellom den kristne åpenbaring og de hedenske religionene).

4. *Misjonsmetodikk:* Som navnet antyder vil denne pisiplin gi en kritisk framstilling av misjonsarbeidets midler og organer, hjemme og ute. Til forskjell fra misjonsteorien som behandler idégrunnlaget, behandler misjonsmetodikken den tekniske siden av virksomheten, dvs. den praktiske gjennomførelse av prinsippene.

Som *hjelpevitenskaper* vil følgende komme i betraktning:

For det første de forskjellige *teologiske* disiplinene: eksegetiske, historiske, systematiske og praktiske. En spesiell betydning må i denne forbindelse tillegges kirkehistorien, samt økumenikken.

For det annet en rekke *profane* vitenskaper: religionsvitenskap, historie, geografi, etnologi, sosiologi, psykologi osv.

«VERDENS LYS» I RABBINISMEN

Av Sverre Aalen.

Uttrykket «verdens lys» blir i den fariséiske rabbinisme brukt i forskjellige forbindelser. Strack-Billerbeck regner i sin kommentar til det N. T.[1]), bd. I s. 237, opp de begreper eller størrelser som rabbinerne har kalt «verdens lys» (אורו של עולם) eller «verdens lampe» (נרו של עולם) eller som sies å være «lys for verden» (אורה לעולם) og liknende. Nevnt er Gud, Adam, templet, Jerusalem, loven, en fremragende rabbi (Jochanan ben Zakkai) og endelig Israel. Str.-B.s sitater er anført til belysning av Jesu ord til disiplene Matt 5, 14: «I er verdens lys», men kunne også ha vært anført til Joh 8, 12: «Jeg er verdens lys» (kfr. 9, 5). Beslektet med disse steder er uttrykkene Joh 1, 5 («menneskenes lys») og 1, 9 («det sanne lys, som opplyser ethvert menneske som kommer til verden»), og til det siste sted[2]) anfører Str.-B. et par rabbinske utsagn der Gud «lyser for alle som kommer til verden» (bd. II s. 358 f.).

Vår oppgave i denne artikkelen er å undersøke hva som ligger i de rabbinske uttrykk «verdens lys» etc. For å komme til et riktig resultat er det nødvendig at man i første omgang frigjør seg fra en rekke assosiasjoner som vi for det meste forbinder med de nevnte nytestamentlige steder. Det vil nemlig vise seg at uttrykket «verdens lys» hos rabbinerne må forståes ut fra en totalsammenheng som er forskjellig fra den som ligger til grunn for det N. T. Særlig gjelder dette når vi tenker på de johannéiske steder.

For det første er da å understreke at for rabbinerne er der en direkte forbindelse mellom det himmelske eller religiøse lys og det *ytre, fysiske lys, det skapte lys.* Og da ikke bare slik at det himmelske lys, når det åpenbarer seg i denne verden, fattes *i analogi med* det ytre fysiske lys, noe som vi også finner i det N. T., f. eks. når Jesu åsyn «skinte som solen» og hans klær «ble som lyset» ved forklarelsen på berget (Matt 17, 2). Hos rabbinerne

1) H. L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1922 ff. — 2) Joh 1, 9 bør vel ut fra rabbinske paralleller oversettes som ovenfor, se Strack — Billerbeck til stedet.

dreier det seg i mange tilfelle ikke om en analogi, men om en identitet mellom de to slags lys. Det ytre, skapte lys er en del av eller stammer fra lyset i den himmelske verden. Dette forhold kommer for en stor del til å farge hele begrepet «verdens lys».

Som illustrerende eksempel på at Gud er «verdens lys» eller at han «lyser for alle» anføres en gang at han lyste for Israel under ørkenvandringen ved sky- og ildstøtten.[3] Her fattes altså Guds lys som et fysisk skinnende lys. I og for seg er dette i denne forbindelse ikke så underlig, da den gammeltestamentlige framstilling legger en slik forståelse nær (Exod. 13, 21 og andre steder). Men rabbinerne har ikke bare ikke kjent noen trang til å åndeliggjøre ildstøttens lys, de har tvert imot enda sterkere utmalt lysets fysiske karakter. Således når det sies at sky- og ildstøttens lys overflødiggjorde solens og månens skinn,[4] eller at dette underfulle lys lyste endog gjennom veggene inn i mørke kamre slik at en kunne se der inne uten lampe.[5] Sky- og ildstøtten er her ikke lenger en tilfeldig epifani, en åpenbaringsform, men lyset er et himmelsk lys, Guds eget vesen, og da fattet i analogi med fysisk lys.

Men rabbinerne går meget lenger enn dette i den angitte retning. *Solens og månens lys* er direkte oppfattet som en emanasjon av av «Guds lys» eller det lys som fyller den himmelske verden. En gang reiser en rabbi spørsmålet hvor sol og måne får sitt lys fra, og i svaret sies det at de «river det til seg fra brannpilene fra det øvre lys», d. e. lyset i den øvre, himmelske verden, samme sted også kalt «Guds lys». Dette «øvre lys» er så veldig, sies det, at den nedre, skapte verden bare besitter en hundredel av det.[6] En annen gang hevder en rabbi at det øvre lys er så sterkt at sol og måne hver dag når de går opp, er nær ved å blendes av det.[7] På bakgrunn av en slik tankegang blir følgende utsagn forståelig: «Hvem av alle som kommer til verden, kommer og sier (d. e. kan komme og si): For meg har solen ikke lyst om dagen, og for meg har månen ikke lyst om natten? Du (d. e. Gud) lyser for de øvre (d. e. de himmelske vesener) og for de nedre og for alle som kommer til verden.»[8]

Når da Gud er «verdens lys», «lyser for alle», «for alle som kommer i verden» etc., så er det altså ikke minst (dog ikke bare) fordi

3) Tanchuma B (= utg. Buber), Beha°aloteka § 5, p. 24 a. — 4) Jalqut Schim°on til Jes 60, 19 § 503 (utg. Warszawa 1877 p. 809 b), (Schimeon ben Jochai, midten av 2. årh. — Dateringen av de forskjellige rabbinske lærde ligger i det følgende noe seinere enn hos Str.-B.) — 5) Sifre til Num. 10, 34 § 84 (utg. Horovitz), (Schimeon ben Eleazar, slutten av 2. årh.). — 6) Num. Rabb. XV 6. (Midrasch Rabba til Pent. og de 5 Megillot etter utg. Wilna 1896. — Inndelingen i underavsnitt forskjellig i de forskjellige utgaver. — Gen. Rabb.: utg. Theodor—Albert.) — 7) Midr. til Salm. 19 § 11 (utg. Venezia, supplert med Wünsches oversett. til Bubers utg.), (Jehoschua ben Lewi, midten av 3. årh.). 8) Lev. Rabb. XXXI 6. —

han eller det himmelske lys er kilden til det ytre fysiske lys i verden. Når det om solen sies at «den skal lyse for hele verden»,[9]) så er det tilsynelatende en sats uten teologisk betydning. Men uttrykksmåten, som minner om det som sies om Gud, skjuler i virkeligheten en religiøs oppfatning av solens skinn.

Når det skal framholdes at Gud er den altomfattende kosmiske lyskilde, henvises også til at «*lynet* stammer fra den øvre ild, fra verdens ene ende til den annen skinner dets lys».[10]) Atter er det øvre lys (som også tenkes som ild) direkte kilde for det fysiske lysfenomen, og atter brukes om dette et uttrykk som skal betone lysets kosmiske omfang og rekkevidde.

Også rent prinsipielt har rabbinerne reist spørsmålet om hvorfra alt lys i verden overhode stammer. Svaret går ut på at Gud svøpte seg i en hvit lys-kappe «så at hele verden skinte av dens prakts glans».[11]) Det lys det her er tale om, er vel i første rekke *urlyset,* dvs. det lys som ble til på Guds befaling den første skapelsesdag, og som også etter det G. T.s framstilling i Gen. 1 kom til før sol og måne og er uavhengig av disse. Tydelig er hvordan dette urlys etter den nevnte tradisjon stammer direkte fra Gud. Vi støter også på en annen teori: «Lyset er kommet inn i verden (eller skapt) fra templets sted.» Som skriftbevis henvises til Ezek. 43, 2: «jorden lyste fra hans (Guds) herlighet».[12]) Forutsetningen er at templet eksisterte før verden, en vanlig rabbinsk tanke. Også etter denne teori stammer lyset i verden fra Guds personlige herlighetsglans.

Til og med for *barnet i morslivet* lyser Gud, en tanke som vi best kan plasere på dette punkt i vår framstilling.[13]) Også dette nevnes for å illustrere at Gud er kilde for alt lys. Hva som nærmere menes med dette, framgår ikke av sammenhengen på det anførte sted. Men også fra andre utsagn er tanken kjent, og så meget blir iallfall klart av et av disse steder[14]) at lyset som tennes for barnet i det mørke morsliv, er uttrykk for Guds omsorg. Videre er det vel meningen å få fram at Gud er i stand til å lyse for en av sine skapninger som befinner seg i fullstendig mørke uten mulig adgang til en annen lyskilde. Angående selve lyset er vel tanken den at Gud gir barnet med i morslivet en del av lyset i den himmelske verden.[15])

Av det vi hittil har anført, framgår at når Gud kalles verdens

9) Sifre til Deut. 32, 1 § 306 (utg. Friedmann). — 10) Lev. Rabb. XXXI 7 (Abina, slutten av 5. årh.). — 11) Pesiqta, utg. Buber, XXI p. 145 b (Schemuel bar Nachman, beg. av 4. årh.; antagelig går tradisjonen lenger tilbake). Likn. Gen. Rabb. III 4 (utg. Theodor — Albert). — 12) Gen. Rabb. III 4 (Jiçchaq, beg. av 4. årh.); Pesiq. XXI p. 145 b. — 13) Lev. Rabb. XXXI 7. — 14) Lev. Rabb. XIV 2 (Lewi, beg. av 4. årh.). — 15) Kfr. Tanch. Pequde § 3; bab. Talm. Nidda 30 b (utg. Goldschmidt).

lys, så er det fordi han lyser for sin skapning.[16]) Gud er verdens lys fra skapelsens synspunkt. Det ytre lys er etter rabbinernes tankegang ikke noe religiøst indifferent, men i seg selv en guddommelig ordningskraft som gjør kaos til kosmos. Ja, en kan si at skapelsen etter deres syn bl. a. består i at verden får del i himmelsk lys.[17]) Tilknytning har denne tanke i Gen. 1, 1 ff, hvor mørket tilhører kaostilstanden og lyset er begynnelsen til det Gudvillede og -ordnede skaperverk. Slik er Gen. 1 også ellers forstått og utlagt av rabbinerne.

Imidlertid er det lys som vi i dag har del i i verden, ikke *tilstrekkelig* til å opprettholde verden som en Guds verden. Og det allerede av den grunn at mesteparten av det lys som Gud opprinnelig skapte eller sendte inn i verden, på grunn av synden ikke lenger er til stede der. Før syndefallet hadde sol og måne en langt større glans enn nå, men den ble berøvet dem etter fallet.[18]) Men ikke bare det. Det lys som Gud skapte den første skapelsesdag før himmellegemene ble til, var et stort lys som heller ikke er i verden lenger. Gud tok det tilbake på grunn av synden som han forutså, og «gjemte det under sin herlighetstrone for Messias og hans generasjon».[19]) Det er tydelig at det lys som det her er tale om, er av overjordisk, himmelsk opprinnelse. Det er et lys som hører til i en paradisisk herlighetstilstand, en tilstand der verden har del i den øvre verdens vilkår og krefter.

Opprinnelig hadde også det første menneske, *Adam*, del i disse krefter og dette lys. Som vi nevnte til å begynne med, får Adam et sted betegnelsen «verdens lampe» (נרו של עולם).[20]) Skrifthenvisning er Prov. 20, 27, hvor teksten må være forstått slik: «En Herrens lampe er Adams sjel.» Tanken må være den at det første menneske besatt en del av det guddommelige lys (kfr. «en *Herrens* lampe»), og at dette gjorde ham til verdens lys. Det sies på samme sted at denne lampe ble slokt ved syndefallet. Også ellers tales om den lysglans som Adam mistet ved synden. Glansen fra hans ansikts lys, ja endog fra hans hæl, «overskygget solskiven».[21])

Når Adam kalles *verdens lampe,* kan det med «verden» ikke være tenkt på menneskene, etter som det ingen fantes foruten det første

16) Andre momenter se nedenfor. — 17) Lyset synes i noen utsagn til og med å være tenkt som det stoff verden skapes av, således Midr. til Salm. 50 § 1; Tanch. B, Bereschit § 10. — 18) Gen. Rabb. XI 2 (Schimeon, antag. = Sch. b. Jochai, midten av 2. årh.); Gen. Rabb. XII 5. — 19) Pesiq. Rabb. (utg. Friedmann) XXXVI p. 161 a; kfr. bab. Talm. Chag. 12 a (Eleazar, beg. av 4. årh.); Gen. Rabb. III 6 (fra før 200). — 20) Pal. Talm. Schabb. II 5 b, 40 (I utg. Choreb står det bd. I p. 658). — 21) Pesiq. IV p. 36 b f. (Schimeon ben Menasja, slutten av 2 årh.); kfr. Tanch. B, Bereschit § 18; Gen. Rabb. XII 6 (omkr. 300).

menneskepar. Adam opplyser ikke noen, skinner ikke for noen. Når han likevel er «verdens lampe», så peker det i retning av den spesielle orientering som begrepet verdens lys har i rabbinismen. For det første ser vi at lyset også her er sterkt fysisk oppfattet. For det annet at dette fysisk fattede lys er et himmelsk herlighetslys i denne verden. Når Adam kalles «verdens lampe», må det være *fordi han representerer guddommelig lyssubstans i verden og derved gjør verden til kosmos.*

Vi ser nå at det ytre lys fra himmellegemene som det nå er, ikke er nok til å gjøre verden til det den skulle være. Dette lys er bare en avglans av det opprinnelige lys i verden. Kaosmørket som det tales om Gen. 1, 2, krevde en langt større innsats av guddommelig-himmelsk lyssubstans. Dette mørke er et mørke som er i slekt med synden,[22]) og synden er i slekt med kaos. Den virker slik at den fører verden tilbake til tohu-wabohu (uttrykket for kaos Gen. 1, 2).[23])

For å overvinne disse kaosmakter trengs nærvær av spesifikt guddommelig substans i verden, og guddommelig substans vil for rabbinsk tanke alltid være lyssubstans. «Verdens lys» blir altså den lyssubstans som gir verden balanse, konstituerer den som kosmos.[24])

Ut fra en slik tankegang er det bare helt konsekvent når rabbinerne sier at dette lys, urlyset, stammer fra *templet*.[25]) For templet er sete for Guds personlige nærvær, hans שכינה, eller hans כבוד. Templet og dets lys er motsetningen til kaoslyset Gen. 1, 2. En rabbi utlegger de første vers av Gen. 1 på følgende måte: «Fra begynnelsen av skapelsen skuet Gud templet bygd, ødelagt og atter bygd. I begynnelsen skapte Gud himmel og jord, se, det er (templet) bygd. Og jorden var øde og tom (og det var mørke etc.), se, det er (templet) ødelagt. Og Gud sa: Bli lys, og det ble lys, se, det er (templet) gjenoppbygd og fullendt i framtiden (d. e. i messiansk tid).»[26])

De her skisserte synspunkter har nå videre sin gyldighet for hele *menneskeslektens følgende historie*. Verden ble ikke oppgitt av Gud på grunn av synden. Hans personlige nærvær, שכינה, d. e. hans bolig, nemlig blant menneskene, er ved siden av loven, תורה, den røde tråd i «åpenbaringshistorien» (om en kan låne dette uttrykk fra kristen teologi). Hvorledes Schekina følger Israel

22) Gen. Rabb. II 5 (Abbahu, beg. av 4. årh.); likn. Gen. Rabb. III 8 (Jannai, midt av 3. årh.). — 23) Om Kain, Gen. Rabb. II 3 (Jehuda bar Simon, midt. av 4. årh.). — 24) Dette uttrykk brukt i all alminnelighet, uten at det er meningen å legge det greske kosmos-begrep inn i det. — 25) Se ovenfor anmerkning 12. — 26) Pesiq. XXI p. 145 b = Gen. Rabb. II 5 (Chijja bar Abba, beg. av 3. årh.).

gjennom historien, skal vi i detaljer her ikke gå inn på. Overalt tenkes den som en lysende framtoning, mest fattet som et fysisk lys, men på sine steder som et åndelig lys hvis natur er analog med det fysiske lys. De fromme har gagn, glede og liv av å skue Schekinas glans, således de 70 eldste som var med opp på Sinai og skuet Gud (Exod. 24, 9—11).[27]) Synderne derimot tåler ikke å se Schekina eller overhode det guddommelige lys.[28])

Da Schekina i første rekke er Guds kultisk-numinøse nærvær, så er den til stede i tabernaklet og siden i templet.[29]) Når *templet* kalles «verdens lys»,[30]) så må det forståes ut fra disse synspunkter (og ut fra det som før er anført om templet som kilde til urlyset). Tydelig i denne retning peker en annen uttalelse: «Liksom denne olje (nemlig oljen til lysestaken i tabernaklet, Exod. 27, 20) lyser, slik lyser også helligdommen for hele verden» (deretter følger henvisning til Jes 60, 3).[31]) Andre fremhever at templet hadde vinduer som var smale innover og brede utover, «for å føre lys ut i verden»,[32]) eller «forat lyset skulle gå ut fra helligdommen og lyse for verden».[33])

En kan ikke forstå disse utsagn slik at templets lys har et budskap til verden eller folkene, en slik tanke ville være spesifikt nytestamentlig. Riktignok henvises til Jes 2, 2 («til det skal alle folk vandre») som bevis for at templet er verdens lys.[34]) Men dette må forståes som en henvisning til den messianske tid da templet faktisk skal bli verdenshelligdom som alle folkeslag skal vende seg til. Dog heller ikke da er det slik ment at det fra templet utgår et åpenbaringsbudskap eller overhode et budskap til folkene. Tanken er den at disse av den veldige lysepifani i templet dras dit (se nedenfor).

Ser vi foreløpig bort fra tilstandene i esjatologisk tid, så innebærer tanken om templet som verdens lys at det er sete for Guds numinøse nærvær og for den guddommelige substans som skal til for å holde skaperverket i balanse. Med dette stemmer den sats at «verden ble grunnfestet» da tabernaklet ble reist. «Så lenge tabernaklet ikke var reist, skalv verden, etterat tabernaklet var reist, ble verden grunnfestet.»[35]) Om templet sies det: «Førenn helligdommen var bygd, stod verden på en stol med to ben, men

27) Pesiq. XXVII p. 173 a (Hoschaja og Jochanan, midt. og sl. av 3. årh.). — 28) Se samme sted lengre nede. — Videre: Num. Rabb. XII 10 (omskjærelse forutsetning for å tåle å se Schekinas lys); Sifre til Num. 5, 3 § 1 (Schimeon b. Jochai, midt. av 2. årh.). — 29) F. e. bab. Talm. Menach. 86 b (tabernaklet); Mek. til Exod. 12, 1 (utg. Wilna 1844: Wajjomær § 15), (templet). — 30) Bab. Talm. Bab. bat. 4 a. — 31) Exod. Rabb. XXVI 2. — 32) Pesiq. XXI p. 145 a f. (Chanina, beg. av 4. årh.). — 33) Tanch. B, Teçawwe § 4 (Abin, midt. av 4. årh.). — 34) Bab. Talm. Bab. bat. 4 a. — 35) Pesiq. I 6 a (Schimeon ben Jochai).

etterat helligdommen var bygd, ble verden grunnfestet og stod på sitt sete.»[36])

Naturligvis er nærværet av Guds Schekina ikke effektivt eller overhodet ikke mulig dersom ikke *mennesker* (som jo er verdens egentlige innhold) anerkjenner og hyller det. Men denne side av saken er i orden i og med at *Israel* anerkjenner Schekinas nærvær. Dette er direkte uttalt når det gjelder loven. Ideelt sett er denne riktignok bestemt for hele verden og ble også tilbudt folkene, men disse ville ikke ta imot den, sier rabbinerne. Gud ville da «føre verden tilbake til urtidens forhold etter som folkene ikke ville ta imot loven. Dersom ikke Israel hadde tatt imot den, hadde verden vendt tilbake til urtidens forhold . . . Men da Israel tok imot den, hvilte jorden, for det er sagt: Jorden skal se det (eller jorden skal frykte) og hvile (Salm 76, 9)».[37]) På liknende måte blir det med templet, har vi rett til å anta. I og med at Israel anerkjenner og opplever Schekinas nærvær i templet, er templet verdens lys. I analogi med dette må en også forstå det når *Jerusalem* kalles verdens lys,[38]) dersom det da her ikke er tenkt på den messianske tid, noe som henvisningen til Jes 60, 3 tyder på (se nedenfor).

Som nevnt får også loven, תורה , betegnelsen «verdens lys».[39]) Likeså heter det at den er «liv for verden» og «lys for verden» (אורה לעולם) [40]) På linje med dette ligger det antagelig når en framtredende rabbiner (Jochanan ben Zakkai) ved en leilighet tiltales som «verdens lys»[41]) eller som «Israels lys»[42]). Likeså når Rabbi Meirs navn tolkes = den som opplyser de vises øyne i halaka (d. e. lovlærdom).[43]) Loven opplyser, og da de lærde overleverer den, opplyser også de.

At loven opplyser er en tanke som stammer fra det G. T. Rabbinerne henviser også hyppig til steder som Prov. 6, 23 og Salm 119, 105. Denne lovens opplysende virkning er etter rabbinsk syn absolutt avgjørende for sjelens frelse. Den som ikke beskjeftiger seg med tora, han har ikke denne opplysning, vandrer derfor i mørke og snubler, d. e. fortapes. Den som har torakunnskap derimot, er som en som går med en lykt i hånden, og han bevarer sin sjel.[44]) Loven er etter rabbinsk tanke det egentlige middel til å vinne evig liv.

Den opplysning som utgår fra tora, er det egentlig Gud som utøver. Guds åsyns lys Num. 6, 25 (som i det G. T. betegner hans

36) Tanch. B, Teruma § 8, p. 47 b. — 37) Tanch. B, Schemini § 10, p. 14 b. — Sml. Gen. Rabb. LXVI 2. — 38) Gen. Rabb. LIX 2. — 39) Bab. Talm. Bab. bat. 4 a. — 40) Deut. Rabb. VII 3. — 41) Abot de R. Natan 25. — 42) Bab. Talm. Berak. 28 b. — 43) Bab. Talm. °Erub. 13 b. — Likn. Bab. Talm. Bab. bat. 4 a; Midr. Rabb. til Pred. 1, 9 — 44) Exod. Rabb. XXXVI 3; Midr. Salm. 27 § 2.

nåde og vennlighet) kan således tolkes om toras lys.[45]) Det som sies om loven som lys, kan derfor også overføres på Gud som verdens lys.

Hva ligger så i at loven er verdens lys? Naturligvis trer den fysisk-substansielle lysforestilling her mer tilbake. Allerede de utsagn vi har henvist til, viser at lovens opplysning er noe som vender seg til menneskets teoretiske og praktiske fornuft. Men at loven er verdens lys, betyr *ikke* at dens innhold eller budskap skal propageres for hedningene. Heller ikke i esjatologisk (messiansk) tid tales om en opplysning av hedningene gjennom tora.

Men er ikke rabbinerne opptatt med det åndelige mørke (som en kristen ville kalle det) blant hedningene og forpliktelsen til å adspre det? Bare av og til treffer man på utsagn som går i den retning.[46]) Slike unntaksutsagn kan en se bort fra. Saken er den at det overordnede prinsipp i den rabbinsk-fariséiske religion er loven, og rabbinerne har med rette tolket det G. T. slik at *loven* er gitt Israel. Utsagn i profetbøkene kan ikke stå i strid med denne grunninnstilling, hevder de. Karakteristisk for rabbinismens innstilling er at de steder i det G. T. som ligger opp til og danner det direkte forbilde for Joh 8, 12 (Jeg er verdens lys), nemlig Jes 42, 6 og 49, 6 (Herrens tjener: et lys for folkene, ikke bare for Israel), praktisk talt er fullstendig oversett i den rabbinske litteratur.[47]) I stedet fører rabbinerne fram et annet sted som hovedsted for det lys som hedningene skal få del i eller iallfall få se, nemlig Jes 60, 3, som taler om at folkene i endetiden skal søke hen til det lys og den herlighet som er gått opp over Israel.

Loven er «liv for verden» og den er «lys for verden».[48]) Dette må forståes i analogi med det som før er sagt om templet. I og med at Israel har tatt imot loven, så har verden lys og liv. Loven er verdens lys i og med at den skinner for Israel. Da Israel tok imot loven, «falt jorden til ro».

Også *Israel* hørte til de størrelser som kalles «lys for verden» (אורה לעולם) .[49]) Likeså heter det at Israel «lyser for alle».[50]) Vi går ut fra at disse utsagn ikke skal forståes esjatologisk, men gjelder nutiden. For å forstå hva de innebærer, må vi se litt mer på lovens virkning i mennesket. Rabbinerne sier at «den som opp-

45) Sifre til Num. 6, 25 § 41. — 46) Lev. Rabb. VI 6, Jochanan og Schimeon ben Laqisch, midt. av 3. årh. Om disses utsagn på dette sted sier Str.-B., bd. III s. 101 f.: «Her er det utvetydig gjort til en samvittighetssak for Israel å kalle verdens folk til tora og gjøre dem oppmerksom på det tomme i deres avgudsdyrkelse og trolldomsvesen.» Til sammenhengen som utsagnene finnes i, se dog begynnelsen av Lev. Rabb. VI 6, Str.-B. I 925 og 929, bokst. o. — 47) Se Str.-B. bd. II 139. — Sml. til ovennevnte tanke også Midr. til Salm. 30 § 5. — 48) Deut. Rabb. VII 3. — 49) Midr. Rabb. til Sal. Høys. 1, 3. — 50) Exod. Rabb. XXXVI 2.

fyller et bud, liksom tenner en lampe innfor Gud og holder sin sjel i live».[51]) Eva derimot som var foranledningen til syndefallet, slokte Guds lampe, Adam.[52]) Til grunn for slike steder ligger tanken om menneskesjelen som i seg selv ren. Rabbinerne har ingen arvesyndslære i kristen forstand; de mener at sjelen er ren og stammer fra Gud eller fra den himmelske verden.[53]) Og ofte er denne rene sjel sett under lysets eller lampens bilde.[54]) Dersom nå mennesket overholder loven, så blir mer og mer av den himmelske lyssubstans i sjelen virkeliggjort. Derfor kan det sies om de rettferdige: «Hva likner de rettferdige i forhold til Schekina (d. e. Gud)? En lampe i forhold til en fakkel.»[55])

Altså: loven virker guddommelig lyssubstans hos de rettferdige og dermed i verden. Når Israel er verdens lys, så betyr det at Israel representerer så meget guddommelig natur i verden at denne holdes i balanse som en Guds verden. Dette er bakgrunnen for betegnelsen av Abraham, den rettferdige blant urettferdige,[56]) som «verdens søyle».[57]) Og ved samme leilighet da Jochanan ben Zakkai kaltes «verdens lys», kaltes han også «høye søyle».[58]) Verden så å si hviler på slike menns rettferdighet. Tanken nærmer seg altså den forståelse vi fant fram til angående templet som verdens lys, bare at lysets motsetning til synd som urettferdighet nå kommer sterkere fram. Heller ikke for Israels eller de rettferdiges vedkommende er meningen den at de har til oppgave å bringe noe budskap i egentlig forstand til verden. Tilløp i retning av universalistisk ekspansjon finner vi bare i visse utsagn der det sies at Israels rettferdighet skal herliggjøre jødenes Gud i hedningenes øyne.[59]) Tanken er da den at lyset = de rettferdige eller deres fromhet lyser for verden og bevirker at hedningene kjenner Gud og priser ham. Gjennom de rettferdiges liv og tro trer Israels Gud selv fram som den rettferdige og som en realitet.[60])

51) Exod. Rabb. XXXVI 3. — 52) Tanch. B, Noach § 1; pal. Talm. Schabb. II 5 b, 40 (i utg. Choreb bd. I p. 658). — 53) Mange regner med dens personlige himmelske preeksistens. — 54) Midr. Salm. 17 § 8 (Eleazar bar Qappara, ca. 300); Pesiq. XXI 145 a (Acha, midt. av 4 årh.); Tanch., Pequde § 3; bab. Talm. Nidda 30 b (Simlai, slutten av 3. årh.). — 55) Bab. Talm. Pesach. 8 a. — 56) Tanch. B, Lek leka § 26. — Sml. Bab. Talm. Chag. 12 b (Eleazar, midt. av 2. årh.). — 57) Exod. Rabb. II 13. — 58) Bab. Talm. Berak. 28 b; Ab. de R. Natan 25. — 59) Se stedene Str.-B. I 239 f. til Matt 5, 16. — 60) Exod. Rabb. XV 7, hvor det sies om de tre menn i ildovnen (Dan 3, 27) at de «lyste for verden (nemlig ved sin faste gudstro som reddet dem) som morgenen som lyser for verden . . . Og de bevirket (derved) for hedningene at disse kjente den Hellige, velsignet være han, og priste ham». Dette sted som er den klareste parallell til Matt 5, 14. 16, mangler hos Str.-B. Parallellismen er tydelig. I begge tilfelle konstaterer utsagnene et faktum, det dreier seg ikke om en oppfordring til å være verdens lys. Meningen er at de rettferdige er det som holder verden oppe, alminnelig uttrykt. Jesus betoner sterkere enn rabbinerne virkningen på andre mennesker, men denne tanke er altså også uttalt i rabbinismen. Før tilbakeslaget for jødedommens proselyttvirksomhet etter Jerusalems ødeleggelse og kristendommens stormende framgang har den misjonerende virkning kanskje vært sterkere betont. — Parallellismen mellom Jesu tanke og

Vi har flere ganger talt om at rabbinerne regner med en «stabilisering» av verden i og med loven, Israels mottaking av den, Schekinas nærvær i templet og de rettferdiges (Israels) gode gjerninger. Alle disse ting får så å si karakteren av objektive kjensgjerninger i verdensordningen. Forskjellen fra den kristne spørsmålsstilling ligger deri at det for rabbinerne dreier seg om fullendelse og stabilisering av skaperverket, nødvendiggjort av kaosmaktenes virkning, mens det i kristendommen dreier seg om en forsoning av synden.

Naturligvis regner også rabbinismen med synden. Men det er ikke egentlig den som gjør verden mørk. Rabbinerne kan komme med uttalelser som at «denne verden (d. e. tidsalder) er helt natt».[61]) Men motsetningen er ikke lyset fra loven, eller fra templet, Israel og Jerusalem. Motsetningen er *den kommende verdens tidsalder,* henholdsvis *den messianske tid,* som sammenliknes med dagen og morgenen.[62]) I mange tilfelle er meningen bare den at denne tidsalder er mørke og lidelse *for Israel,* mens Messias' dager bringer lys og «forløsning».[63]) Ja, det kan endog sies slik at «denne verden er dag for verdens folk og natt for Israel». Men en gang skal det bli omvendt.[64])

I andre tilfelle tenkes det dog også på mangelen av Guds numinøse nærvær i verden, når det tales om at denne tidsalder er natt. Også i denne forstand er det nu mørkt. Lyset i tabernaklet sloknet, sier en rabbi, lyset i templet sloknet, «nå venter jeg på morgenens lys», «nå venter jeg på ditt (Guds) lys».[65])

I begge de nevnte betydninger skal Messias' dager bringe lys, lys = forløsning fra lidelse og avkastning av hedningenes politiske åk, og lys = en veldig åpenbaring av himmelsk, guddommelig herlighetslys. Imidlertid er synsfeltet her om mulig enda mer konsekvent innskrenket til Israel som mottaker av lyset. Følgende utsagn er karakteristisk: «Israel sa innfor Gud: Verdens Herre, derved at du *bringer verden lys,* blir ditt navn stort i verden. Hva er lyset? Forløsningen (d. e. for Israel ved Messias). For når du *bringer oss lys,* kommer mange proselytter for å tre over til jødedommen og

rabbinernes innskrenkes dog av den forskjellige totalanskuelse som ligger til grunn. Jesus bringer et evangelium for hele verden, hvis basis og hovedinnhold er den nye pakt som er grunnlagt på soningen og syndenes forlatelse. Rabbinismen innskrenker seg til å gjøre dem til *jøder* som tar på seg *Israels* lov. *Etter Jesus skal verden forløses, for rabbinismen skal den egentlig bare opprettholdes, nemlig ved Israel.* Disse spørsmål kan dog her bare antydningsvis berøres.

61) Mek. til Exod. 14, 31 (Horov. p. 115, 1 f.). Kfr. Pesiq. Rabb. XXXIII p. 151 b; bab. Talm. Chag. 12 b (Schimeon ben Laqisch, sl. av 3. årh.). — 62) Se de samme steder. — 63) Pesiq. Rabb. XXXIII p. 151 b. — 64) Midr. til Salm. 86 § 2. Kfr. Gen. Rabb. XXI 1 (Jiçchag, sl. av 2. årh.); Tanch. B, Bereschit § 23; Tanch. Bo § 15. — 65) Pesiq. XXI p. 144 a—b (Jochanan, sl. av 3. årh. Skilnaden på denne tanke og tanken om lyset som forløsning for Israels lidelser har ikke vært synderlig markert. Også for den siste tanke gir Jochanan uttrykk, se Midr. til Salm. 36 § 6).

blir føydd til oss.»[66]) Atter det samme: å bringe verden lys er å bringe Israel lys.

Utgangspunktet for de forskjellige utsagn som hører hit, er som regel Jes 60, 1—3. På dette sted tales om hvordan Guds herlighet går opp over Jerusalem, mens mulm dekker folkene, som så begynner å vandre mot den store lysepifani som er blitt Jerusalem til del. Under henvisning til Jes 60, 3 er det at det sies at Israel er «lys for verden»,[67]) at Jerusalem er «verdens lys»,[68]) og at templet «lyser for hele verden».[69]) Når dette herlighetslys går opp over Israel, da «skal (Israel) bringe verden lys», atter under henvisning til Jes 60, 3.[70])

Dette herlighetslys er nå samtidig = urlyset, paradislyset som Adam og verden mistet ved syndefallet eller fordi Gud forutså synden, og som Gud har oppbevart under sin herlighetstrone for Messias og hans generasjon.[71]) Paradistilstand og endetilstand svarer til hverandre. De rettferdiges ansikt skal få den samme glans som Adams hadde. Sol og måne skal få igjen sin opprinnelige glans (henvisning til Jes 30, 26).[72]) Og liksom vi hører om urlyset at det nådde «fra verdens ene ende til den annen»,[73]) så også om det esjatologiske lys. Messias skal være kledd i en kappe som «skal lyse fra verdens ene ende til den annen»,[74]) glansen fra Leviatans hud, som Gud brer ut på Jerusalems murer, «skal lyse fra verdens ene ende til den annen»,[75]) Israels glans skinner i den kommende tidsalder «fra verdens ene ende til den annen»,[76]) og endelig: de frommes lys «skal man se fra verdens ende til den annen».[77])

Folkeslagene er i høyden indirekte mottakere av denne lysepifani. «Jerusalem skal være en lanterne for verdens folk, og de skal vandre til dens lys,» henvisning til Jes 60, 3.[78]) Tanken er her den at når folkene ser Israels og Jerusalems lysherlighet, skal de strømme til for å beskue den og så bli proselytter eller underkaste seg Messias.[79]) Men i samme sammenheng poengteres det: «Bare over eder stråler det (d. e. lyset) opp, ikke over verdens folk, henvisning til Jes 60, 3: Mørke dekker jorden og mulm folkene.»[80]) Gang på gang sies det at den messianske tid eller den kommende verden skal bli mørke for folkene. «Verdens Herre, hvor lenge skal

66) Midr. Rabb. til Sal. Høys. 1, 3 (Berekja, sl. av 4. årh.). — 67) Midr. Rabb. til Sal. Høys. 1, 3. — 68) Gen. Rabb. LIX 5. — 69) Exod. Rabb. XXXVI 2. — 70) Midr. Rabb. til Sal. Høys. 1, 15; Tanch B, Teçawwe § 1. — 71) Se ovenfor anmerkning 19. — 72) Gen. Rabb. XII 6; Tanch. B, Bereschit § 18, p. 7 a. — 73) Bab. Talm. Chag. 12 a (Eleazar, antag. = El. ben Pedat, beg. av 4. årh.); Gen. Rabb. XI 2 (Jehuda bar Simon, midt. av 4. årh.). — 74) Pesiq. XXII b 149 a. — 75) Bab. Talm. Bab. bat. 75 a (Jochanan, slutten av 3. årh.). — 76) Jalqut Sch. til Jes 60, 1 ff. (utg. Warszawa 1877 p. 809 a, § 500). — 77) Sifre til Deut. 11, 21 § 47. — 78) Pesiq. XXI 144 b f. (Efes, midt. av 3. årh.). לְ kan bety både «i» og «til», her vel det siste etter sammenhengen. — 79) Pesiq. Rabb. XXXVI p. 162 a; Exod. Rabb. XV 21. — 80) Pesiq. Rabb. XXXVI p. 162 a.

verdens mørke være over oss og lyset over verdens folk? Den Hellige, priset være han, sa: Så sant som I lever: I den kommende verden bringer jeg mørke over verdens folk og lyset over eder, henvisning til Jes 60, 3.»[81]) Rollene skal byttes om: «Folkenes morgen blir aften og Israels aften blir morgen.»[82]) Hedninger oppfordres til med tanke på den messianske tid å gå bort og dekke seg med mørke, henvisning til Jes 60, 3.[83]) Da skal «Esaus (d e. Roms) lys» gå ned og «Jakobs lys» skinne.[84])

Overalt ser vi at lyset er tenkt som noe fysisk, og at det heller ikke i esjatologisk tid er tale om et lys som adsprer folkenes åndelige mørke. Visstnok tales av og til om lovens opplysning i endetiden, men ikke for folkene.[85])

Det lys som går opp over Israel, er som nevnt egentlig Guds herlighetslys.[86]) Også om Gud heter det at han i esjatologisk tid «skal lyse for verden».[87]) Skriftgrunnlaget er Jes 60, 19, hvor det sies at solens og månens lys skal bli overflødig idet Gud selv skal være et evig lys for Jerusalem. Også dette stedet kommer igjen gang på gang. Hos rabbinerne synes det hele å være innbygd i en konsekvent anskuelse. Jes 60, 19 er neppe noe sted forstått slik at sol og måne skal forsvinne; tvert om, deres glans skal mangedobles.[88]) Karakteristisk for den fysiske oppfatning av herlighetslyset er den tanke at sol og måne selv med sitt mangedoblede lys vil blekne for de rettferdiges eller for Schekinas glans.[89])

Det å skue denne Schekinas glans er for de rettferdige fullendelsen av saligheten. På dette stadium trer alle andre lyskilder tilbake for Guds lys, som skjenker de rettferdige liv. Også her er lyset fattet i analogi med det fysiske lys, men da det på dette fullendelsens stadium ikke mer tales om verden eller folkeslagene, men bare om de rettferdige, kan vi avslutte undersøkelsen her.

81) Tanch. B, Bo § 15. — 82) Gen. Rabb. XXI 1 (Jiçchag, slutten av 2. årh.). Se videre Mek. til Exod. 14, 20 (Horovitz p. 101, 20 ff.); Midr. til Salm. 22 § 3 (Chanina [ben Pappai? beg. av 4. årh.]); Midr. til Salm. 25 § 7. — 83) Bab. Talm. Sanh. 99 a (Abbahu, beg. av 4. årh.). — 84) Gen. Rabb. XI 3 (Nachman, ca. 400). — 85) Tanch. Noach p. 8 a. — 86) Pesiq. XXI p. 144 a; Tanch. °Eqæb p. 7 b. — 87) Exod. Rabb. XV 21. — 88) Exod. Rabb. XV 21. — 89) Bab. Talm. Sanh. 91 a (Chisda, beg. av 4. årh., og Schemuel, midt. av 3. årh.). — De forskjellige motiver fra Jes 60 er også anvendt Johs. Apk. 21, 23 ff.; 24, 4 f., men intet tyder her på at det dreier seg om mer enn en billedlig bruk av lyset. Folkeslagenes stilling er også en annen her. Jes 60, 3 («vandre til ditt [d. e. Jerusalems] lys») er oppfattet = «vandre i ditt lys» (לְ = διά). — Pesiqta Rabb. og Tanchuma [ikke = Tanch. B] har jeg ikke hatt anledning til å benytte i grunntekst. De steder i det foregående som er anført fra disse skrifter, er vesentlig tatt fra Str.-B. Ellers ligger de angitte tekstutgaver til grunn. — Transskripsjonen av hebraiske navn og titler er av trykk-tekniske grunner ikke helt adekvat.

HELLIGGJØRELSEN HOS ROSENIUS

Av Carl Fr. Wisløff.

Den lutherske kirke har i høyere grad enn noe annet kirkesamfunn følt forholdet mellom tro og gjerninger — rettferdiggjørelse og helliggjørelse — som et vitalt trosproblem. Grunnen er ganske enkel: Den lutherske kirke har klarere enn noen annen fått se dybden i det paulinske evangelium at Gud rettferdiggjør *den ugudelige.* Er det sant hva vår kirke sier om troens rettferdighet, at den er extra nos, og gjelder det om den guddommelige rettferdiggjørelsesakt at den skjer circa hominem, non in homine, — og er det på den annen side sant at der består en uoppløselig sammenheng mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse, da vil det for den teologiske tenkning bli et hovedanliggende å klargjøre *hvordan* denne sammenheng er etter sitt vesen, og hvordan forholdet er mellom iustitia imputativa og iustitia vitae. Og dette livsspørsmål angår ikke bare den teoretiske tenkning, det er først og fremst *forkynnelsens* problem. Og jo mer forkynnelsen eier av bibelskreformatorisk substans, dess mer brennende vil problemet føles.

Denne artikkel vil forsøke å gi et lite bidrag til den alltid aktuelle samtale om dette livsspørsmål. Vi vil gripe problemet an på den måten at vi legger en bestemt forkynners tanker til grunn for undersøkelsen. Vi forfølger her med andre ord ikke bare en rent historisk interesse, vi vil heller søke å la et bestemt historisk fenomen hjelpe oss til å få lys over ett av forkynnelsens mest vitale spørsmål: Helliggjørelsen. Ikke som om den forkynner vi her vil beskjeftige oss med, kan settes opp som et ufeilbart mønster. Vi ønsker bare — for å bruke et uttrykk av W. Trillhaas — forsøke å studere et prekenproblem på den måten at vi studerer den «an vorliegenden Predigten».[1]) Og blir undersøkelsen på den måten nødvendigvis nokså fragmentarisk, så vil den forhåpentlig til gjengjeld bli desto mer anskuelig.

1) W. Trillhaas: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem, s. III.

Det er ikke tilfeldig at vi da har valt Rosenius som gjenstand for undersøkelsen.[2]) Hos ham finner vi nettopp de momenter som gjør helliggjørelsens problem akutt innenfor den lutherske kirke.[3]) Det er evangeliet om at Gud rettferdiggjør den ugudelige, som gir hans forkynnelse dens patos. Kristi stedfortredende lovoppfyllelse og sonende død er hans alfa og omega, og den forensiske rettferdiggjørelseslære hans forkynnelses stadige tema. Han er ikke, som den mer pietistiske ordo salutis-forkynnelse, tilbøyelig til å oppfordre synderne til å berede seg for nåden. Han sier ikke som Fresenius: Bete um die Gnade![4]) De bekymrede vises ikke til bønn og selvberedelse, de vises ikke, som i den finske pietisme, til et tålmodig «bidande». Gud *er* for Jesu skyld nådig, en trenger ikke be ham være det. Den «bättring» som kommer før frelsen, er ikke en forbedring, den innebærer ikke noe annet enn at loven får åpenbare syndefordervet og gjøre synderen fortapt og hjelpeløs. Heller ikke *troen* er det menneskets sak å prestere. Troen blir ikke til ved en viljesbeslutning, for «den fria wiljan är en dröm från paradisets dagar».[5]) Troen kommer av å høre evangeliet.[6]) Guds førelse med synderen fram til rettferdiggjørelsen medfører ikke at synderen får noen ny kvalitet. Ser en til hans hjerte, har han aldri vært så syndig som i det øyeblikk Gud benåder ham. Og den forensiske rettferdiggjørelsesakt innebærer i seg selv ingen forandring av synderen.

Evangeliet sier at Gud benåder syndere. Men da blir dette evangelium et radikalt *nei* til all menneskets egen hellighet. R. er ut fra Skriften dypt forvisset om at mennesket ikke er dyktig til å leve hellig uten på forsoningens og nådens grunn. Den som vil være hellig på noe annet grunnlag enn det som Kristus har lagt, den som søker sin kraft noe annet sted enn i samfunnet med ham, han vil havne i én av tre mulige avveier. Enten vil han bli et «werk-

2) Det henvises til følgende akademiske avhandlinger om R. som er brukt under utarbeidelsen: Gustaf Brandt: C. O. Rosenii förkunnelse. Uppsala 1918; Carl Olsson: Försoningen enligt C. O. Rosenius och P. Waldenström, Uppsala 1928; Axel Johansson: Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius, Lund 1936; Sven Lodin: Carl Olof Rosenius i unga år, Stockholm 1933. — 3) Oscar Quensel mente at R. var påvirket av *metodismen* (Homiletik, 3. oppl. s. 423). Dette standpunkt er nå — med rette — forlatt av alle som har skrevet om R. Det henvises til ovennevnte avhandlinger. R. har mottatt sine avgjørende inntrykk fra det norrlandske «nyläseriet», fra Nohrborg — og (særlig) fra Luther. Hans brev til F. G. Hedberg (utg. av G. Westin 1930) viser at R. stod ganske kritisk til sin tidligere medarbeider, metodisten Scott. Se særlig Rosenius' brev til Hedberg, s. 61. — 4) Johann Philipp Fresenius: Beicht- und Communionbuch, 5. Aufl. 1764, s. 150. Kfr. min art.: Schartaus prekener, T.T.K. 1942. — 5) II 401. Sitatene er hentet fra «Samlade Skrifter», 1896. Romertallene viser til vedk. bind i denne samling. I enkelte tilfelle siteres også R.s kommentar til Romerbrevet (RK.). Denne anføres etter utg. av 1931. — 6) Dette synspunkt gjennomføres dog ikke alltid. Det falne menneske fraskrives visstnok en fri vilje overfor loven, men R. regner med at Gud under vekkelsen setter et menneske i stand til å avgjøre seg, til å «velge Kristus». I 47. Dette betegner en akkomodasjon til den detaljerte, psykologiserende ordo salutis-forkynnelse, som han ellers avviste. — 7) I 71.

helgon», — dvs. et menneske som aldri har villet forstå lovens fordringer radikalt, og som derfor aldri har gått fallitt på sine egne krefter og muligheter. «Denne — werkhelighet uppkommer — därigenom att en människa umgås så falskt med Guds helige lag, att hon endast ser på gärningarna — och icke gifwer akt på *hjärtat*, dets kärlek, renhet og helighet —.»[7]) Slike vil i stedet gjøre seg en «wiss dagordning af några fromma iakttagelser, af sådant, som hon kan komma ut med —». Å ville være hellig på den måten, det er «högmodet, den synd, hwarur man aldrig will stiga upp, och som strider mot nåden».[8]) — Eller en vil bli «et Kainisk helgon».[9]) Dette uttrykk har R. hentet fra Luther, og med det siktes til folk som nok har lært å forstå at de er syndere for Gud, men som ikke tør tro nåden før de har nådd et visst mål av «förkrosselse», så de synes at de har en rett anger og en tilstrekkelig dyp omvendelse, og i det minste en begynnelse til et nytt, hellig liv. De ser, som Kain, at «min synd er for stor til at jeg kan bære den», og likevel bærer de den, bort fra Gud — ikke til et liv i åpen synd, men til et liv i selvstrev og egen hellighet. — Ofte er dette bare et gjennomgangsstadium til den tilstand som en konsekvent vil ende i, om en ikke får nåde til å bygge på evangeliets grunn, nemlig *fortvilelsen.*

Derfor er R. alltid ivrig etter å påvise helliggjørelsens organiske sammenheng med selve troslivets grunn. Før mennesket er kommet i livssamfunn med Kristus blir det ingen helliggjørelse. «Først salig — sedan helig!» — «Han och wi äro ett! — Se her den stora hemligheten af en sann kristens lif! Det är icke blott att äga ett förråd af kunskap om Kristus och hålla alt för sant, icke heller att därtill lägga en from wandel — — utan hufwudsaken är att stå i en innerlig förening med honom såsom grenen med trädet.»[10]) Helliggjørelsen har én absolutt nødvendig forutsetning, nemlig troen og en ny fødsel. Og den har én — bare én — kilde, nemlig livssamfunnet med Jesus.

Det er viktig å forstå R.s syn på gjenfødelsen. Denne har først og fremst en objektiv side. Mennesket blir gjort til Guds barn. Rom 8, 15 blir her gjerne anvendt, og R. påpeker at ordet «barnaskap» betyr «adopsjon». En blir — av Gud — satt i et nytt forhold til ham, en får del i Kristi forsoning og eier dermed «arfsrätt» til alle frelsens goder. — Men gjenfødelsen innebærer også en subjektiv virkning i menneskets hjerte. Når den troende er blitt satt inn i barnets forhold til Gud, får han barnets sinnelag overfor Gud. Der skjer en omskapning av viljelivet. Dette må en ikke forstå

8) III 570. — 9) II 311. — 10) III 457.

utelukkende psykologisk, som om den nye kjærlighet overfor Gud bare var en slags naturlig gjenkjærlighet. Det nye liv er ikke en psykologisk virkning av troen. Nei, det nye sinn er ett med Guds Ånd, som i og med gjenfødelsen tar bolig i den troende. Just derfor er helliggjørelsen en Åndens gjerning. «— detta nya andliga sinne är icke menniskans eget werk eller företag, utan det är en delaktighet af Guds natur, eller Guds Ande, boende i de trogna —.»[11])

Som R. skarpt vil skjelne mellom lov og evangelium, så vil han også gjøre forskjell på rettferdiggjørelse og helliggjørelse. De to er «twenne ting». Men dermed er ikke sagt at helliggjørelsesforkynnelsen er en egen og ny forkynnelse, som krever noe annet og mer enn budskapet om frelsen i Kristus. «Ware dock den meningen fjärran ifrån oss, som någon hyst och hysa, att det, som vi hafwa nog af, är trons predikan, att hwad som fattas oss, är helgelsens lära, att den förra är nog och tillräckligt förkunnad, och att bristerna i wår kristendom nu skola afhjälpas genom att företrädeswis predika lag och helgelse.»[12]) Helliggjørelsen er ikke noe prinsipielt nytt, rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen er ikke å likne med to etasjer i et hus, så at en kunne leve kortere eller lengre tid i den første uten å kjenne den andre, for så kanskje seinere å avansere til det høyere plan. For visstnok gjør prinsipielt ikke rettferdiggjørelsen et menneske hellig i seg selv. Men det skjer noe annet i rettferdiggjørelsens stund, som R. ikke blir trett av å innskjerpe: Det blir skapt en levende tro, og synderen blir innpodet i Kristus. Og denne livsforbindelse med Kristus er «den egentliga källan och kraften i all kristendom»».

I samfunnet med Kristus har da det nye liv alle muligheter for vekst. For R. er problemet egentlig ikke så mye hvordan vi skal leve forat det skal bli helliggjørelse. Han er mer opptatt av å tale om hvordan vi må vokte oss forat ikke helliggjørelsen skal bli *hindret*. For i livssamfunnet med Kristus vil det nye liv nødvendig komme til å vokse. Alle troende lever jo i samfunn med Herren, og skulle egentlig alle vokse i helliggjørelsen. Det er egentlig «något ganska underligt» at ikke alle troende blir like helligjort. Det er derfor nødvendig å være oppmerksom på de ting som kan hindre helliggjørelsen.

Dette taler han om bl. a. i artikkelen «Huru en trogen själ affaller och blir andligen död».[13]) Her advarer han oss først mot «den andliga lättjan — bortläggandet af wapnen, försumlighet i nådemedlens bruk, samt i trons och goda gärningars öfwande». Disse «wägar till affall» er dog forholdsvis lette å få øye på. Men

11) Se Johansson, anf. skr. s. 355. Kfr. RK. I 312. — 12) III 436. — 13) II 258 ff.

det finnes en annen vei til åndelig død som er mer skjult og derfor langt farligere. Og her treffer en nok R.s grunnanskuelse best når en sier at den farligste fiende for helliggjørelsen er — ikke djevelen, verden og vårt eget kjød — men *loven,* for så vidt den får binde samvittigheten. For alle de vanskeligheter som vår salighets fiender legger i vår vei, aktualiserer seg i virkeligheten for oss, dvs. for vår samvittighet, ved loven. Dette er et viktig punkt, som vi må prøve å få best mulig lys over.

Dette forhold ligger slik til. Alle Guds barn står ved troen i en stadig og uforanderlig nåde hos Gud. I Guds rike er det en «beständig nåd för wår beständiga synd».[14]) «Tusende annars ganska upplysta människor weta icke, att i kristenheten äro twenne andliga riken. Först ett *lagrike,* där man har allt efter sin förtjänst, enligt apostelens ord — — (i) Rom. 4, 4. Sådana människor kallas — — tjänare, trälar, tjänstekwinnans söner, hwilka blott få hwad de förtjänt. För det andra finns det et *nåderike,* där det aldrig går efter förtjänst, utan de, som höra hit, hafwa en beständig nåd, i sina bättre och sämre stunder samma nådestånd, därför att de — icke dömas efter lagen.»[15]) Gud holder ikke regnskap med dem som tror på Jesus.

Vissheten om denne stadige nådestand har den største betydning for helliggjørelsen. For en kristen kan nok eie samme rettferdighet for Gud ved en anfektet og svak tro som ved en sterk og viss, men ikke samme helliggjørelse. «Ty helgelsen bero alltid af trons wisshet och styrka, ty «fröjd i Herranom skall wara eder starkhet».» Nettopp derfor vil Satan søke å rokke ved denne samvittighetens fred og troens visshet. Og det prøver han å oppnå ved å få mennesket til å flytte sitt blikk fra Guds ord — til sin egen syndige beskaffenhet. «All satans makt öfwer dig beror därpå, om han kan föra ditt öga från Guds ord.»[16]) Og begynner så mennesket å feste seg ved sine synder i stedet for å lite på ordet om den uforanderlige nåden, da er det ute med ham. For da kommer han inn i det «lagiska trälsinnet». Da begynner han å tenke: «Försoningen, därpå felas intet, det är i mitt hjärta felet består.»[17]) Nå må helliggjørelsen tas mer alvorlig enn før. Men «då börjar lagen igen att regera i samwetet. Och lagen har alltid sin art, så ofte den inkommer i samwetet, att nämligen uppwäcka synden till större kraft och raseri».[18]) — Disse troslivets grunnvilkår har R. sett og kjent som få. Han blir aldri trett av å minne om dem. Han er fast overbevist om at det her virkelig dreier seg om to helt forskjellige måter hvorpå et menneske kan stå i sitt forhold til Gud. Vi har her ikke

14) II 279. — 15) II 616. — 16) II 600. — 17) II 294. — 18) II 297.

bare for oss to fromhetstyper, men i aller egentligste forstand to atskilte åndelige sfærer, — «lagriket» og «nåderiket» — den ene med dødens, den andre med livets merke på seg. Den som er under loven, dvs. den som i sin salighetssak vil stole, åpenbart eller skjult, på sin egen hellighet, han er fortapt, for han er under Guds vrede tross all sin hellighet. Det er derfor loven er så farlig. For så snart den får lov til å binde samvittigheten med sine vilkår og trusler, så er mennesket på vei bort fra troen — *og dermed på vei bort fra Guds nåde.* Dette er kardinalpunktet. Forholdet er ikke utelukkende psykologisk tenkt, slik som en stundom har oppfattet R. på dette punkt. Det er ikke bare så at der hersker en psykologisk sammenheng mellom vanmaktsfølelse—bundethet—død, og en tilsvarende mellom frihetsfølelse—glede—kraft. Det hele er langt mer forankret i en objektiv virkelighet. I «lagriket» *er* et menneske under Guds vrede og kan ikke bære frukt for Gud, det er en umulighet. Men i «nåderiket» *er* en — tross skiftende følelser — under Guds nåde, en eier livet i Kristus og kan ikke annet enn bære frukt.[19]) Står et menneske tilbake i helliggjørelsen, så kan han derfor si seg selv: «Du lefwer icke uti nog innerlig förtrolighet med din Frälsare, utan antingen i en förströdd, wärdslig och lättsinnig anda eller ochså uti ett lagiskt trälsinne, eller, såsom ofta händer, i en blanding af båda.»[20])

En nødvendig subjektiv forutsetning for et hellig liv er derfor at en er blitt *død for loven.* «Det finnes intet annat råd, om du någonsinn will bära bättre frukt, än att du först kommer i en riktig evangelisk och salig trosförening med din Frälsare, märk, innan synden ännu blifwit öfwerwunnen, och att du helt tager afsked från all tanke på din egen kraft och fromhet. Ja, att du blifwer dödad från lagen, så att du icke låter fånga samvetet, om och dina synder wore tusen gånger swårare —.» «Se, detta är det saliga lif, då jag är död ifrån lagen, wet af ingen lag som kan döma mig, ingen gärning som gör mig salig, ingen synd som tillräcknas mig — — wet af intet mer än tron på Guds Son — — det är detta som är hemligheten i all sand helgelse, detta som gifwer lif, lust och kraft åt mitt eljest iskalla, döda och wanmäktige hjärta.»[21])

Når troens receptivitet blir så sterkt betonet, kunne det se ut som om hele kristenlivet måtte få et passivt preg. Men etter R.s intensjon er det i virkeligheten ikke slik. Han har sett dypt i den kristne tros vesen og funnet at den etter sin natur *må* være passiv. Hele frelsen er dog Guds verk, det er han som handler. *Olsson* gjengir

19) Kfr. RK. I 312. — 20) III 485. — 21) III 487 ff.

R.s tankegang treffende med disse ord: «Den enda aktivitet man kan tala om hos en kristen, är Guds aktivitet, som utväljer en människa till den kanal, varigenom denna aktivitet föres in i människosläktet.»[22]) Spørsmålet om aktivitet og passivitet i kristenlivet har sin egen dialektikk. Mennesket er i troen helt passivtmottagende overfor Guds fritt givende kjærlighet. Men nettopp fordi den er passiv kan Gud sette den i aksjon slik han vil. En kommer til det paradoksale, men dypt bibelske resultat, at jo mer passivt mennesket er i denne forstand, dess mer aktivt kan det være. Dette utvikler R. gjerne ved å tale om den inderlige kjærlighet til Kristus og den nye Åndens drift som er en følge nettopp av det frie, uforskyldte nådebudskap i evangeliet. «När mitt eget hjärta genom nåden är uppwärmdt och saligt, då Herren talat till mig och försäkrat mig om mina synders förlåtelse och sin wänskap, då får jag en egen inre drift —.»[23]) R.s framstilling får en egen varm inderlighet når han taler om den frelstes takknemlige kjærlighet til Kristus og den nye trang som springer fram av opplevelsen av den uforskyldte nåden. «Det som förut war så tungt och swårt, det blifwer genom en hel benådning och förening med Frälsaren så lett och kärt, att det går liksom af sig själft och blifwer wår nya natur — till bewis på en skedd födelse af Anden.»[24])

Kjærligheten til Kristus og foreningen med ham er helt realistisk tenkt. Det dreier seg ikke om tanker i et system, ikke om momenter i en teori om kristelig personlighetsutvikling, men om et faktisk forhold til Kristi person. Dette kommer ikke minst tydelig fram når han anvender Luthers dristige bilde og skjelner mellom «brudens kärlek» og «skökokärlek».[25]) Det finnes mennesker, sier han, som er interessert for Kristus fordi han gir dem impulser til et nytt liv. Men de «hafwer aldrig såsom förtapade syndare blifwit frälsta af honom och intagna af hans blotta kärlek, eller af det som han är i sin person, — utan de älska honom — — för de sköna gåfworna —».[26]) R. sier videre at han her ikke tenker på «så groft folk» som Judas eller trollmannen Simon, som holdt seg til Jesus for å oppnå rent ytre fordeler. Nei, han sikter til den fineste fariseisme som er til, nemlig til den «adamitiske själfhelighetsnatur», som nok unngår synden og interesserer seg for Jesus, men hvis dypeste interesser i all hemmelighet er deres egen fromme, effektive kristne personlighet. Det er den de elsker. Dette er «skökokärlek». Men «bruden» elsker Herren selv. Det å være hellig er i seg selv intet. «Själfwa heligheten skulle wi älska egentligen för Herrens skull.»

22) Anf. skr. 159. — 23) II 632. — 24) III 481. — 25) II 232. — 26) II 234.

Kjærligheten til Kristus og den nye hellige vilje hos den gjenfødte er da R.s svar på innvendingene om at trosbegrepet er for passivt. At det går «liksom av sig själft» for det nye menneske å gjøre gode gjerninger, vil ikke si at det ikke blir noe initiativ hos den troende. R. klager over at samme kristne har «stundom fallit på, att Gud skal utan allt wårt winnläggande utföra helgelsens werk uti oss, wi skola icke ens behöfwa någon kamp, bön och waksamhet». Dette avviser han skarpt. «Nei, apostelen säger her: Anwenden all flit!» Hvordan han oppfatter dette «winnläggande» går bl. a. fram av en betraktning over Fil 2, 12 ff. Det kan synes, sier han, å være en selvmotsigelse: Gud gjør alt, og vi skal likevel arbeide på vår frelse. Men det er på samme måten som med jordbrukeren. Han vet at han ikke kan få et strå til å vokse, det gjør Gud. Likevel bruker han flittig de midler Gud har gitt, for han vet at om han ikke pløyer og sår i tide, blir det intet å høste. Det er hva vi skal gjøre: Bruke midlene. Og R. henviser flittig til nådens midler og til bønnen. Ånden blir gitt oss ved nådens midler, ikke uten dem. Særlig betones *Ordets* nådemiddel. «Därför: Ordet, Ordet, öfwa Ordet! Det är hela konsten och hemligheten af det andliga lifwets både uppkomst, näring, tillwäxt och bestånd.»[27]) *Nattverdens* betydning for det nye liv har han også atskillig om. «Människor som äro födda af Gud, äro icke blott naturmänniskor, utan nya, andliga wäsenden, som hafwa en delaktighet af Guds natur, och denna himmelska människa hos dem kan icke lefwa utan «säd från Himmelen» — — nämligen Kristi lekamen och blod, som genom evangelium närer — — deras hjärtan.»[28]) Prinsipielt er det altså ved evangeliet det nye menneske får del i Kristus. Men Gud gir oss evangeliet ikke bare ved det hørte og leste ord, han har også gitt oss «et särskildt, yttre och synbart medel därtill», nemlig nattverden. Den unio mystica-tankegang som ofte møter i R.s skrifter, er særlig merkbar når han taler om nattverden. *Dåpen*[29]) har betydning også for helliggjørelsen. Et kristent liv er alltid et liv «i dopets öfning». Å leve i sin dåp vil jo nettopp si dette dobbelte: Å korsfeste kjødet — og leve i Ånden. Og hva annet er livet i helliggjørelsen enn nettopp dette? — Om bønnen, som gjerne nevnes sammen med nådemidlene, men i det hele oftere enn disse, taler han varmt og inntrengende. «Gud förläne hwarje kristen mer flit och tro i bönen, så skulle Guds werk uti honom och omkring honom mer tillwäxa.»[30])

Ved dette siste sitat ledes vi naturlig over til å tale om hvordan det nye liv ytrer seg. En kunne vel si at kristenlivet etter R. gir

27) II 82. — 28) I 623. — 29) I 575 ff. — 30) I 667.

seg til kjenne på tre livsområder. Det er først (1.) et «innerste» område, som er konsentrert om det rent «religiøse». Dernest (2.) et område med mer åpen relasjon til våre medmennesker, og endelig (3.) et område over hvilket en kunne sette overskriften «de troendes jordliv og kallsarbeid». Bare må en huske på at disse «områder» ikke tenkes skarpt atskilt.

(1.) Om det «innerste» livsområde skriver R. bl. a. i artikkelen «Guds barn, födda af Gud».[31]) Han tar her sitt utgangspunkt i den motsetning som består mellom det naturlige menneske og det nye menneske. Disse to har på alle punkter en helt forskjellig innstilling. Det naturlige menneske er, så lenge som det lever i synden, i alt vesentlig fornøyd med seg selv. «Hon förbittras, om du i kärlek förmanar till bättring». Videre er endog dypt religiøse mennesker av naturen helt indifferente overfor Kristus og hans frelse. Et slikt menneske kan ha mange gode egenskaper. «Men gif dig i närmare umgänge med honom, så skall du med häpnad studsa tillbaka för den dödslukt, som kommer emot dig, du skall förwånas att möta ett sinne så köttsligt — — och, framför allt, så dödt för Gud, för Kristus och hans försoning.» Hos det nye menneske er det akkurat motsatt. «I hans nya lif är Kristus solen.» «Kristus funnen, är hans glädje, och Kristus förswunnen, hans sorg, — korteligen: Kristus är hans lif.» — Videre blir det nye liv åpenbart ved at den nye, hellige natur, «som är ett med Anden», «lider af all synd och älskar alt heligt». Kjødet har alltid sin gamle art, det elsker synden og vil leve i den. Kjødet hverken kan eller skal helliggjøres, det skal dødes. Men endog i tider da den troende kjenner seg svak i helliggjørelsens kamp, «röjer sig den helige Ande — — uti oss därigenom, att wi då hata allra mest den synd som mest frestar oss». «Synden är oss et olidligt och dödande element, såsom luften och det torra landet äro för fisken.» R. skjelner mellom «att hafwa synd» og «att göra synd». Denne distinksjon, som utledes av Johannes' første brev, har han funnet bl. a. hos Hollaz i dennes bok «Nådenes ordning»,[32]) en bok som er skrevet i herrnhutisk ånd og som har spilt en meget stor rolle i Sveriges åndelige liv. «Petrus kunde *falla* i förnekelse, i lögn, i swordom, men icke war detta Petri sinne och element, icke war Petrus en swärjare och lögnare, se på hans sinne: Han gick ut och gråt bitterligen.» Kampen mellom kjød og Ånd er et kjennetegn på en kristen. R. kan sette det på spissen og si: «Jag älskar synden — men jag hater denna min kärlek.» Disse «indre» ytringer av det nye liv er

31) III 173 ff. De følg. sitater er alle fra denne artikkel. — 32) Om denne bok se Gösta Nelson: Biskop Johan Möller, s. 88. Om den distinksjon som er nevnt i teksten, se videre Johansson anf. skr. s. 355.

så klassiske at de like fram kan gjøres til kjennetegn på at troen er der. «De utgöra något alldeles nytt i oss, något mot wår natur rakt stridande och bewisa just därigenom kraftigt, att en födelse är skedd.»[33])

(2.) Men for det andre har altså det nye liv et område som vender mer utad. Den troende står midt i verden og har ansvar for sine medmenneskers frelse. De store oppgaver dette fører med seg, taler R. ofte om. Ifølge 1 Pet 2, 9 er i den nye pakts tid *alle* troende prester. Og «i likhet med det levitiske prästadömet höra och till det andliga tre ting: 1. Lära, bestraffa, trösta, förmana. 2. Bedja för folket. 3. Offra, nämligen sitt eget kött, sitt hela lefwerne och därmedelst wara för andra en föresyn».[34]) Her skal bare sies et par ord særskilt om hvordan R. betoner det kristelige forbildes betydning. De kristne må ta seg i akt, de må huske på at «allt hwad de tala och göra, det hänföres alltid till Guds ord och länder därför till hans navns ohelgande, om de icke rätteligen lära och lefwa därefter». Særlig må de som hevder en riktig og fri evangelisk anskuelse være forsiktige. For hvis de i sin lære forkaster alle gjerninger og priser nåden og troen, og samtidig fører et slurvet kristenliv, da fører de skam over evangeliet. Men «hwilken skön och glädjande syn, — när en kristen, som brinner af nitälskan för trons wäg — — brinner af nit mot gärningarnas förtjänst för Gud, likwäl på samma gång är själf den mest wälgörande människa, rik på goda gärningar —! (Det er) intet som så starkt och klart wittnar om evangelii sanning som just detta samband mellan nitet mot gärningarnas förtjänst och rikedomen i gärningarnas bewisning».

(3.) Vi føres med dette over til det tredje, ytterste område for det nye livs utfoldelse, nemlig «den troendes jordlif». Ikke minst i sin store utleggelse av Dekalogen og «Hustaflan» har han fått anledning til å la ordets lys falle over de forskjelligste av dagliglivets områder. R. har vel ikke følt seg så hjemme her som når det gjaldt å forkynne evangeliet for de forferdede samvittigheter. Det forhindrer ikke at hans utredninger har stor verdi.

Det er ingen grunn for oss til å gå i detaljer her. Vi vil bare kort nevne et par framtredende eiendommeligheter. Den første og mest iøynefallende er den rettethet mot kristentroens sentrum som en kan merke selv om det er de mest «perifere» spørsmål som

33) Det er dog en misforståelse når Johansson, anf. skr. s. 349, hevder at R. foretar en logisk slutning «från helgelsens förefintlighet till den frälsande trons förefintlighet». — «Kjennetegnene» er primært kjennetegn som den troende finner i Skriften, og som han først sekundært kjenner igjen hos seg selv. Og under anfektelsen kan han ikke se dem. Da må en bygge alene på det objektive frelsesgrunnlag. Se særlig III 186. — 34) I 482 ff. De følg. sitater er fra samme artikkel.

behandles. Forestiller vi oss kristendommens samlede trosinnhold som en sirkel, kunne en si at R.s praktiske utredninger alltid er sektorer, aldri segmenter. Alle områder orienteres inn mot sentrum, hele kristenlivet leves i korsets skygge. Videre må nevnes hans alltid like sterke betoning av *samvittigheten*. Har en med rette kunnet kalle Melanchthons teologi «den forferdede samvittighets teologi»,[35]» så kunne noe liknende godt sies om R. Samvittigheten må vekkes hos den som sover, samvittigheten må bringes til fred på det fullbrakte verks grunn, samvittigheten må holdes øm og våken, det må ikke syndes mot en i Guds ord bunden samvittighet Dette grunnsyn følger ham inn i de minste enkeltheter.

Intet ville derfor være mer misforstått enn å gjøre R. til antinomist. Lovens annen bruk er alltid nødvendig. Han beklager at noen har kommet på den tanken at loven ikke behøver prekes, etter som det jo til sist bare er evangeliet som gir liv. «De hafwa icke besinnat, att evangelium endast där gifwer lif, där lagen dödar.» Også den troende trenger lovens tukt, for «läkaren och läkemedlet är endast så länge kärt och dyrt, som det är sjukdom i huset.»[36]) Derfor synger han: «Wik ej ut mitt hjärta, hälsosame smärta, Andens fattigdom, säg mig mina brister, att jag aldrig mister, nådens rikedom.» — Og lovens tredje bruk er ikke mindre nødvendig. Loven er for det nye menneske en «wägkarta». «O, hur kostliga äro icke då Herrens bud och rätter, när hjärtat först är frigjordt inför lagens domar och icke har mer i lagen än en wägkarta, som därjämte är krönt och guldbeströdd med Kristi fotspår.» En kunne si det slik: Like ivrig som R. avviser alle gjerninger som har *finalt* preg, like helhjertet oppfordrer han til gjerninger som har *kausalt* fortegn — dvs. de skal ikke gjøres «for å» oppnå Guds kjærlighet og nåde, men «fordi» en i troen eier nåden. Samvittigheten skal være ganske fri for loven, det var hans tema. Men det er forferdelig om noen forveksler samvittigheten og kjødet. Samvittigheten skal være fri, men kjødet bundet og korsfestet.

Når samvittigheten holdes øm og våken, blir det maktpåliggende for en kristen å vokse i nåden. De troende skal aldri være fornøyd med det mål av tro og kjærlighet som de har nådd. «Eller är det kristligt att anse sig nu tillräckligt from, tillräckligt troende, tillräckligt älskande, tillräckligt ödmjuk och gudfryktig?» Det er dog de fattige i Ånden som Herren priser salige. Derfor må også en kristen vokte seg for å tro at han kan bli syndfri i dette liv. Det forferdelige ved syndfrihetslæren er først og fremst at den fører

35) Se Henning Lindström: Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi, s. 279. — 36) II 145.

menneskene til å lukke seg for Ånden, når denne vil overbevise om synd. «Och när man icke mera känner synden, huru är det då med det andliga lifwet —? — kwäfwes syndakänslan, så är all tro på Kristus et tomt innbillningswerk, ja, Kristus och hans salighet förlorade.»[37])

Helliggjørelsen er derfor ikke en jevn utvikling i stadig harmonisk lykksalighet. Troen er ingen barnelek. R. undrer seg alltid over kristne «som kunna så lett tro».[38]) De største Guds menn har stridt og sukket i anfektelsens kvaler. Når hjertet kjenner sin synd og svakhet, når Satan så altfor lett finner de svake punktene i vår kristendom, da kjenner den troende det somme tider som om alt håp var ute. I denne nød er det intet annet å gjøre enn å begynne på nytt igjen, — å gi anklageren rett i alt han sier om ens synder og mangler, og holde troens øye fast rettet mot Kristus. «Jag wille så innerligen gärna, att min kristendom wore fullkomlig, och jag har om ingen ting så mycket bedt, som därom. Men gäller det min salighet, då säger jag så: Jag will ingen annan rättfärdighet hafwa än min Herre Kristi. Håller icke min kristendom profwet, då håller min Herre Kristus.»[39]) Det er som en hører Luthers ord fra romerbrevforelesningen: «— maius est Deo soli placere quam sanctum esse.» Vi er her ved den lutherske grunninnstilling: Ikke min hellighet er det som teller, men hans rettferdighet; det store er ikke å være hellig, men å leve i Guds nåde og være ham til behag. Det kristne liv er alltid å vende tilbake til dette utgangspunkt. Også dette har Luther sagt kort og klart: «Proficere, hoc est semper a novo incipere.»[40])

Den lutherske kirke har sterkere enn noe annet samfunn følt helliggjørelsen som et problem, vi begynte med å minne om det. Kanskje vi kan slutte med å si: Nettopp fordi lutherdommen på grunn av sitt evangeliske utgangspunkt har følt problemet så sterkt, nettopp derfor har den muligheter for å få klart lys over det. Som Augustana sier: «Man kan ikke beskylde denne lære for å forby gode gjerninger, men må meget mer rose den, fordi den viser hvorledes vi skal kunne gjøre gode gjerninger.»[41])

37) IV 323. — 38) II 294. — 39) II 639. — 40) Sitert etter Regin Prenter: Spiritus Creator, s. 98. — 41) Augustana art. XX.

NY ORIENTERING INNEN DET NY-TESTAMENTLIGE STUDIUM I ENGLAND

Av Torbjørn Osnes.

Vi har tidligere ikke vært altfor sterkt orientert vestover innen teologien. Kjennskapet til hvor den engelske teologi egentlig befant seg, har derfor ofte vært minimalt. Med krigen er det imidlertid inntrådt en endring. Interessen er våknet for England — også på det kirkelige og teologiske område. Det tør derfor imøtekomme et behov når vi nå vil ta fram noen friske inntrykk fra det felt innen engelsk teologi som alltid har vært det mest framtredende: det nytestamentlige studium. Det er også desto mer interessant da vi på dette område synes å stå overfor en ny orientering.

For å kunne begrense stoffet til en kort artikkel vil vi ta vårt utgangspunkt i en nylig utkommet bok av professor i Durham, *A. M. Ramsey:* The Resurrection of Christ.[1]) Denne bok er karakteristisk for den nye orientering. Selve anlegget av denne boken taler sitt tydelige språk om i hvilken retning man orienterer seg.

1. Tidligere ville det ha vært naturlig mer utelukkende å betrakte oppstandelsen i *den historiske forsknings lys.* Fra midten av forrige århundre har nemlig denne metode rådd grunnen i England. Den kom som en reaksjon mot den altfor lettkjøpte underkastelse under Bibelens autoritet uten kritisk prøvelse. Nå ønsket man å vite om vår tro var historisk fundert. Og da man skulle gå til en slik undersøkelse, frambød den induktive metode seg ganske naturlig. Den hadde i lengre tid vært prøvd innenfor naturvitenskapen med de mest vellykte resultater. Den nærmeste foranledning til dette arbeid ligger dog muligens i den historisk-kritiske litteratur som strømmet inn fra kontinentet. Den inspirerte også engelske teologer. Den hyperkritiske litteratur vakte dog motstand,

1) Kommet i to opplag. Siste i 1946. I artikkelen holder vi oss til dette. Hvor sitatet åpenbart kommer inn under et bestemt kap., gis ingen spesiell henvisning.

og man forsøkte ved den historiske metodes hjelp å ettervise dens uriktighet. Lightfoot og Westcott gjorde storverk her.

Den induktive metode, anvendt på N.T., innledet et mektig arbeid på engelsk grunn. På *tekstkritikkens* område.[2]) — På *filologiens* område. Karakteristisk er A. T. Robertsons bok: «A Grammar of the Greek N. T. in the light of historical research». — På *litterærkritikkens* område.[3]) Særlig her tårnet problemene seg opp når spørsmålene ble reist om skriftenes opprinnelse, forfattere, historiske bakgrunn, struktur etc. Ikke minst er det synoptiske problem følt i England. Den veldige litteratur omkring dette emne, vitner om det. — Også på *formkritikkens* område har det vært arbeidet i den seinere tid.[4]) Betydelig tysk litteratur er oversatt og brukt. — Der hvor den induktive metode ble fulgt av forutsetningen om at under ikke kan skje, oppstod interessen for å trenge bak den overmaling vi har i evangeliene, til det historiske grunnlag, den historiske Jesus. Derav kommer den betydelige *Jesu-liv* litteratur (både i konservativ og liberal lei),[5]) som er så karakteristisk for engelske teologiske biblioteker. — Også de ikke få ypperlige *kommentarer* som i denne tid så dagens lys, var preget av det historiske syn (Westcott har dog dertil et teologisk utsyn).

Gjennom denne nye metode ble det åpnet slike vidder for forskningen at forskerne ble helt fascinert. Ja, etter som tiden gikk, druknet mange dessverre i historiske problemer. Metoden ble mål. Undervisningen i N.T. utviklet seg endog til en karikatur. Hele tiden ble opptatt med historiske problemer, kilder, forskjeller etc. N.T.s innhold ble nesten glemt.

I denne tilstand finner vi det nytestamentlige studium i første del av dette århundre i England — *bundet i historismens lenker.* En fremragende litteratur om historiske problemer finnes. Men dermed er det blitt.

Skriftens enhet led under dette. Studiet ble «analytical and piecemeal». Inspirasjonslæren forsvant. Skriftens autoritet fikk et knekk. Dermed oppløstes også åpenbaringsbegrepet, som gled mer over i mystisk retning. Og særlig ble det merket påtakelig i forkynnelsen. Det var ikke noe budskap å forkynne. Store deler av den engelske kirke lider ennå under dette.

2. Det er derfor gledelig når vi merker tegn til at man søker å frigjøre seg fra historismen. Den nye orientering trer oss tydelig i møte i Ramseys bok. Han ønsker nemlig å betrakte oppstandelsen

2) Vi nevner navn som Westcott, Hort, A. T. Robertson, Kenyon. — 3) Fra seinere tid nevnes F. C. Burkitt (Cambridge), Streeter (Oxford), Vincent Taylor (Leeds). — 4) Se til dette V. Taylor: «The Formation of the Gospel Tradition» s. 9—19. — 5) Strauss, Renan, Schweitzer er kjente navn. Blant andre nevner vi spesielt Sanday.

i *Bibelens eget lys*. Eller: i *teologisk* belysning. De nytestamentlige forfattere oppfattes nemlig som tolkere av de historiske kjensgjerninger, ɔ: de innordner dem i et helhetssyn, ser dem i lyset av Guds hele frelsesplan og bygger for så vidt opp en lære over dem — et teologisk system. Oppstandelsens plass innen denne teologi er det Ramsey ønsker å finne.

Dette er særlig interessant da teologien som regel har vært betraktet med mistenksomhet i England. Den er sett på mer som menneskelige spekulasjoner. Nå ser det imidlertid ut til at et mer positivt syn på det teologiske innhold i Skriften holder på å arbeide seg fram.

Etter forrige verdenskrig er det vi merker denne nye interesse. Hovedrepresentanten er *Edwyn C. Hoskyns* (1884—1937).[6]) *Han* kalles endog «stifteren» av en særlig skole for bibelsk teologi (N.T.). Uten tvil er han påvirket av *Karl Barth*. Lesningen av Barths «Römerbrief» i 1924 eller 1925 brakte en avgjort vending i hans syn. Ikke så at Barts tanker kom som noe helt nytt. Han hadde selv lidd under historismen. Under arbeidet for å frigjøre seg kom så «Römerbrief» ham i møte som en befrielse. Så grepet ble han at han så det som sin oppgave å gjøre dette skrift kjent også for engelske lesere. Han fullendte oversettelsen av det til engelsk i 1933.

Særlig gjennom sine forelesninger, men også gjennom sine bøker, f. eks. «The Riddle of the N.T.» (1931),[7]) har Hoskyns vunnet seg mange elever. Blant disse må professor Ramsey regnes. — En særlig betydningsfull representant for den nye orientering er også biskop *A. E. J. Rawlinson* (i Derby). Han påbegynte endog en teologisk kommentar over Markusevangeliet allerede før Hoskyns opptrådte. Men seinere kan det spores tydelig påvirkning fra Hoskyns også hos ham.[8])

Overgangen til det teologiske perspektiv synes dog å være vanskelig for mange. Det føles som å gå over fra historien til idéen. En stor vinning har det dog vært at man nå har fått oppmerksomheten henvendt på den *apostoliske preken* som ligger bak og tydelig kan anes i hele N.T. Det er særlig professor i Cambridge, *C. H. Dodd,* som har innlagt seg store fortjenester på dette felt. Hans bok «The Apostolic Preaching and its Development» (1936) har med rette vakt oppmerksomhet.[9]) Få har unngått i noen grad å bli påvirket

6) Fellow of Corpus Christi College, Cambridge. — 7) «The riddle is a theological riddle, which is insoluble apart from the solution of an historical problem. What was the relation between Jesus of Nazareth and the Primitive Christian Church?» s. 14. — 8) Særlig kommer dette til uttrykk i «The N. T. Doctrine of The Christ» (1926). Rawlinson foreleste da i Oxford i «Biblical Studies». — 9) Et dyktig arbeid er også «History and the Gospel».

av den. Den må da også hilses med glede fordi den vender blikket mot Skriftens innhold. Dog er vi ikke lite betenkelige ved den skarpe distinksjon han gjør mellom «preaching» og «teaching». Det synes å være imot N.T.s egen bruk av disse uttrykk. Iallfall kan det ikke sies at Dodd har vært heldig med sin skriftbegrunnelse.[10]) At det er et sannhetsmoment i denne distinksjon, tør være opplagt. Men at prekenen skulle ha forandret seg så totalt på en så kort tid, er ytterst tvilsomt. Også hos Dodd får derfor «teaching» eller «theology» noe av spekulasjonen over seg. Det teologiske innhold er mindreverdig. Men at Dodds betoning av prekenen er et trin på vei mot anerkjennelse også av det teologiske innhold, kan ikke nektes.

Vi merker også tydelig at Ramsay er påvirket av Dodd. Spesielt kommer dette til syne i kap. I, hvor han plaserer oppstandelsen innen evangeliet som ble proklamert. Men Ramsey opprettholder ikke den skarpe distinksjon mellom prekenen og Skriftens teologiske innhold. Derfor er også han mer positiv overfor teologien.

Hvilket lys kaster nå Bibelen over oppstandelsen? Den gir for det første den *bakgrunn* som oppstandelsen må forstås ut fra. Bakgrunnen er *G.T.* Jesus oppstod «according to the Scriptures» (dette er Ramseys overskrift over kap. II). Oppstandelsen sender apostlene tilbake til G.T. Ikke bare til «the proof-texts», men til G.T. i det hele. Bare når denne bakgrunn med synd, død, djevel, Guds mektige gjerninger, Messias, rulles opp, får oppstandelsen innhold. Ingen har vel sterkere enn Hoskyns understreket hvor urimelig det er å løsrive Jesus fra den gammeltestamentlige bakgrunn og plasere ham «in the context of humanitarian idealism or in the context of popular ideas about evolution».[11]) Dette er også Ramseys syn: «We must think *Biblically* about Christ and about Death and about Resurrection.» — Denne understrekning har ført med seg et klarere syn for «*the Unity of the Bible*». Store perspektiver åpnes hermed for en dypere forståelse av N.T. i den engelske kirke. Vi ser allerede tegn til det. Typisk for den nye orientering er en nylig utkommet bok av *R. V. G. Tasker:* «The Old Testament in the New Testament» (1946) — tilegnet Hoskyns.[12])

I Bibelen har vi dog ikke bare bakgrunnen for forståelsen av oppstandelsen (G.T.), men også selve *tolkningen* av den (N.T.). Med særlig interesse vender vi oss til Ramseys behandling av dette i kap. VI: The Theology of the Gospel Narratives. Evangeliene betraktes ikke som «biographies», men som «Gospels». Heller ikke

10) Særlig mishandler han 1 Kor 1, 21. — 11) «The Riddle» kap. IV. — 12) Tasker er professor i N.T. i London.

som ren preken med proklamasjon, men som tolkning. Hver av de fire evangelister legger vekt på visse sider ved oppstandelsen og har sin egen måte å uttrykke dem på. Og de temaer som er framtredende i oppstandelsesberetningene, er bundet sammen med temaene i hvert evangelium som et hele. Men om det slik er anlagt forskjellige synspunkter, oppløses ikke enheten mellom evangeliene. Det er jo samme sak som sees fra forskjellige synspunkter. Og det blir bare et desto rikere inntrykk av den på dette vis.

Ramseys understrekning av enheten henger vel sammen med visjonen av «*the Unity of the New Testament*» som karakteriserer den nye orientering. Her igjen er det C. H. Dodd som har gått i spissen. Det som har brakt ham inn på disse tanker, er synet for det dominerende tema som går gjennom hele N.T. — «evangeliet». I sin tiltredelsesforelesning «The Present Task in N. T. studies» (1936) uttaler han: «The centrifugal movement needs to be balanced by a centripetal movement which will bring these ideas, now better understood in their individual character, into the unity of the life that originally informed them. The emphasis laid in some recent work upon this principle of inner unity as controlling all specialized research in the N.T. field, is a sign that we have entered upon a new stage of interpretation.»[13])

Likevel synes det som om denne enhet holder på å briste for Ramsey fordi han egentlig ikke våger å plasere oppstandelsen innen den *paulinske* teologi. Omhyggelig behandles de fire evangelier. Men selv ikke her kan det sies at han har vært heldig. Litt for meget oppholder han seg ved selve oppstandelsesberetningene og vinner seg ikke til et virkelig overblikk over den teologi som hvert evangelium presenterer — hvis vi da virkelig skal tale om «teologi». Det blir derfor ofte uvesentlige ting som kommer til uttrykk. — En følge av alt dette er at vi ikke klart får tak i meningen, i tydningen av oppstandelsen. Derfor berøres også så lite Kristi fullbrakte verk i og med oppstandelsen. — Hovedskylden tør ligge i den noe ensidige konsentrasjon om de fire evangelier og i redselen for «doctrine». Men som nybrottsarbeid verdsetter vi Ramseys forsøk høyt.

Bare i *Bibelens* lys ser vi også den dype sammenheng mellom Kristi oppstandelse og kirken. En rent historisk betraktning ville måtte stanse ved den utvortes. Selv om Ramsey ikke har maktet å sikte stoffet i kap. VII klart nok inn i bokens sammenheng, kan vi ikke annet enn glede oss over den sterke bibelske fundering. Ved troen på Jesus Kristus kommer mennesket i dåpen inn i et

13) Side 35.

inderlig døds- og livssamfunn med Kristus — det blir et lem på Kristi legeme (kirken). Også kirkens andre skatter: Ordet og nattverden, får sin naturlige plass som midler til å forbinde oppstandelsen og kirken. — Skrifthenvisningene fra evangeliene synes derimot ikke å være de mest talende. I det hele merkes ennå en tendens til å hefte seg for meget ved enkelte ord og vers og forskjeller. Vanskeligheten er å nå til det teologiske overblikk.

Særlig kommer det nye perspektiv til uttrykk i kap. VIII: The Resurrection of the Dead. Det har vært sterke tendenser til å betrakte det spørsmål som her reiser seg, filosofisk. Og i en platonsk preget teologi ble resultatet: the immortality of the soul. Nå er derimot spørsmålsstillingen: Hva sier *Bibelen?* Og at denne lærer en oppstandelse — og det av legemet — tør være hevet over enhver tvil. En annen sak er det å bestemme hvilket uttrykk som er heldigst å bruke: «legemets», «kjødets» eller «de dødes» oppstandelse. Derom kan diskuteres. Ramsey ønsker å finnes på linjen: Paulus—Origenes—Westcott. Det gledelige er den avgjorte tilslutning til det bibelske syn.

3. Men innebærer denne nye orientering med å se alt i Bibelens eget lys — i teologisk belysning — at *historien* blir *likegyldig?* At man nå med suverén forakt smiler overbærende over de landevinninger den historiske forskning har vunnet fram til?

Barth og hans feller synes å stå i fare for å pendle over til denne ytterlighet. I det hele er det interessant å legge merke til hvorledes man også i eksegesens historie går fra ytterlighet til ytterlighet. Fra den rent historiske eksegese — hvor man graver seg ned i problemer uten å vinne blikket for selve Bibelens innhold — går man over til den rent teologiske eksegese, som lett kan sveve opp i idéenes verden uten historisk grunn under seg. Begge er for så vidt verdifulle, men ensidige på grunn av reaksjonen.

Er det en slik teologisk eksegese som nå arbeider seg fram i England? Visstnok kan vi merke enkelte tendenser i den retning hos Hoskyns, men også han forsøker en historisk fundering. Under omtalen av N.T.s teologer uttaler han i «The Riddle»: «Theologians are commonly supposed to be moving in a world of their own notions and ideas, uncontrolled by any regard for strict historical truth. But, since the theologians of the N.T. vigorously protest against so brutal a dismissal, and since one of them has set his theology in the framework of a clear historical narrative, their claim to be bearing witness to an historical event cannot be wholly disregarded.»[14])

14) Side 208 ff.

Vi tror Ramseys holdning[15]) er karakteristisk for den nye retning innen tolkningen. Han innrømmer åpent at barthianerne har rett når de sier at oppstandelsen er mer enn en historisk hendelse. At det er umulig å demonstrere den ved åpenbare beviser. At den tomme grav aldri i seg selv kunne bli årsaken til den kristne tro på oppstandelsen. At oppstandelsen er like så usynlig og utenkelig som inkarnasjonen. At apostlenes vitnesbyrd er basert på det faktum at de mottok en åpenbaring. Så langt kan Ramsey følge barthianerne. Men så stiller han det spørsmål som uvegerlig må komme: «But does it follow that the evidence, including that of the empty tomb, had no place at all?» Og her viser det seg at Ramsey ikke kan godta barthianernes paradoks. Meget mer ønsker han å forsøke *«the harder task of holding together both the serious treatment of historical evidence and the belief in the living God of the Bible»*. Derfor ser vi også at Ramsey i sin bok vier 40 sider av 123 til behandlingen av «the historical evidence».

Han hevder med stor styrke i kap. III at den forkynnelse og teologi vi finner i N.T., ikke kan være sprunget ut av apostlenes og den første menighets teoretisering, av deres tro. Flere faktorer tyder på det: Oppstandelsen var ikke ventet. Kirkens eksistens til tross for langfredag. Den religiøse erfaring. Den oppstandnes åpenbarelser. Den tomme grav. Særlig de to siste momenter understrekes. — Den må tvert imot være sprunget ut av visse historiske kjensgjerninger, blant hvilke oppstandelsen inntar en hovedstilling.

Hva kan nå postuleres ut fra forkynnelsen og Skriften — om denne hendelse? Den er ingen «survival». Hvor dette hevdes, ligger et bestemt filosofisk syn bak — platonsk. Nei, evangeliet postulerer «a miracle of Resurrection» — «an unique redemptive and creative intervention of God». Den er et brudd på de naturlover som hittil har kunnet observeres. Men naturlig, uunngåelig, lovmessig innenfor den nye orden som den avslører.

Men ved at oppstandelsen på denne måte er plasert i historien, er den *utlevert til den historiske kritikk*. Det er derfor ganske naturlig at Ramsey har et kapitel med overskriften: History and Criticism.

Den induktive metode har da også avslørt flere vanskeligheter i oppstandelses- og åpenbarelsesberetningene, spesielt kronologiske og geografiske. De overnaturlige elementer gjør også saken vanskelig. Mange forklaringer har sett dagens lys på dette punkt.

Nå vil Ramsey gi plass for «the most scientific approach to historical truth». Men han gjør samtidig oppmerksom på at den

15) Side 119 f.

historiske kritikks æra har åpenbart metodiske feil som nå kan oppdages. Det var en vinning da den liberale teologi lenket skapelsestroen til kjensgjerningen om naturens og menneskets evolusjon. Men det var en avgjørende feil da den gikk til det skritt å eliminere den transscendente Gud — og dermed også underet. Nå ville det være ikke desto mindre fatalt å forakte den historiske kritikks metoder og hvile alene i læresetninger.

I forbindelse med oppstandelsesberetningene må ingen vanskelighet bli ignorert. Og den mulighet må sees i øynene at upålitelige og legendariske elementer her som annet steds kan ha funnet sin vei inn i tradisjonene og dokumentene. — Vi rører ved et meget karakteristisk trekk ved den nye orientering når det heter: «The technique of literary and historical criticism, the analysis of sources and the work of editors, *must be employed to the full.*» Her åpnes altså døren for alt omhyggelig kritisk arbeid. Men det avgjørende er at dette arbeid her har fått sin rette plass. Det opptrer ikke som mål i seg selv, men som et middel.

Ved hjelp av dette middel søker Ramsey å løse de problemer som har reist seg omkring oppstandelsesberetningene. I kap. V: «The evidence of the Gospels», bringer han oss så resultatet. Han ser seg ikke i stand til å frambringe «a harmony of the events». Tvert imot mener han at det heller ikke er å vente at vi skal kunne føye beretningene inn i et kronologisk og geografisk skjema. Kildekritikken og i særlig grad *formkritikken* har ført oss bak beretningene til den muntlige tradisjon. Det faller ikke vanskelig å tenke seg at denne kan ha foreligget i forskjellig ytre form for evangelistene. Det kan også tenkes at visse ensidigheter kunne gjøre seg gjeldende når tradisjonen skulle føyes inn i de forskjellige evangelisters ramme. Utelukket er det heller ikke at det under den muntlige overlevering kan ha forekommet en del «elaboration» eller «embroidering» (spesielt skal det være tilfelle hos Matteus, 27, 51—54. 62—66; 28, 2—4. 11—15). — Men intet av dette skulle hindre oss fra å se *den indre enhet* som åpenbart er til stede. Fullstendig enighet rår om følgende ting: «the manner of their testimony», «the appearances of Jesus and the discovery of the empty tomb», «that Christ was buried and was raised again on the third day».

4. Så langt kan historikeren komme. Selve oppstandelsen kan han ikke uttale seg om. Her tvinges han selv til en avgjørelse — enten til tro eller til vantro. Tolkningen er da blitt *eksistensiell.* Denne side ved den teologiske tolkning holder på å arbeide seg fram i England. Den er ikke klart framført i Ramseys bok selv om vi aner den. Det er Hoskyns som også på dette punkt har gått foran.

Hans avslutning i «The Riddle» er et tydelig bevis for det. Ja, han går videre: «If the results of historical criticism be justified, the readers of the N.T. must make that judgement also.»[16])

Ennå synes dog den historiske kritikk å ha hovedtrykket i det nytestamentlige studium i England. Her er også Ramsey sterkest. Skal det virkelig bli en forandring, må selve *undervisningen* gjennomgå en reform.

Vi gleder oss dog ved den nye orientering selv om den foreløpig er famlende. Karakteristisk er deres eget syn på utviklingen: «It is premature to say that we have succeeded in reinstating a thoroughly theological interpretation. *We do not quite know how.* What we can say, is that many of us are conscious of the need and are looking for guidance.»[17])

Det er trolig at den kommende tid vil oppvise kommentarer hvis hovedhensikt det blir gjennom virkelig eksegese å trenge inn til det teologiske innhold. Vi tenker særlig på de synoptiske evangelier. Muligens vil også den første N.T.-bibelteologi på engelsk grunn komme til å se dagens lys. Helt overbevist er vi imidlertid om at vi kommer til å glede oss ved monografier over spesielle bibelteologiske emner. De er alt begynt å komme.[18])

Denne interesse for Bibelens innhold vil sikkert føre med seg større respekt for Bibelen og klarere syn for åpenbaringen. Særlig gledelig ville det være om den også brakte med seg en *gjenopplivelse av forkynnelsen.* Det blir nemlig et budskap å forkynne. Den engelske kirke er såre fattig på det. — Og vi tør håpe at synet for N.T.s enhet vil føre til en øket forståelse for Paulus, og dermed også for *Luther.*

16) Side 264. — 17) Hentet fra en artikkel av John Lowe (domprost i Oxford) «The Recovery of theological Interpretation of the Bible» i «The Interpretation of the Bible» (1944), utgitt av C. W. Dugmore. — 18) Vi nevner spesielt L. S. Thornton «The Common Life in the Body of Christ». Ellers er Ramsey og Rawlinson med sine bøker vitnesbyrd om dette.

FORTEGNELSE

OVER PROFESSOR DR. THEOL. OLAF MOES VIKTIGSTE TEOLOGISKE OG POPULÆR-VITENSKAPELIGE PRODUKSJON

Av Nils Bloch-Hoell.

A. *Arbeider i bokform.*

Jesu vidnesbyrd om sig selv som Guds søn. Belønnet med Kronprinsens gullmedalje. Kra. 1904. 203 s.

Hvad er skriftmæsigt? Om religions- og aabenbaringsbegrepets betydning for dogmatikken. Kra. 1904. 32 s.

Om betydningen av Schleiermachers religions- og gudsbegrep. 31 s. Kra. 1905.

Hvem var Jesus? Hans selvvidnesbyrd. Kra. 1910. 63 s. I. Tidsspørsmål kristelig belyst.

Paulus und die evangelische Geschichte. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien. Lpz. 1911. Doktoravhandling. 216 s.

Den eldste menighets Kristus-tro. Kbh. 1914. 62 s.

Kristendom og slegtskap. Familiens betydning for troens utbredelse i den første kristenhet. Kra. 1915. 54 s.

Kort indledning til det Nye Testamente. Kra. 1918, 4. opl. 1941. 93 s.

Den liberale og den positive teologis stilling i nutiden (i Positiv teologi eller liberal, av D. A. Frøvig og Olaf Moe, 1920).

Bibelsk menighetsliv. Gudstjeneste og samfund hos de første kristne. Kra. 1921. 51 s.

Apostelen Paulus, hans liv og gjerning. Kra. 1923, 3. opl. 1944. 488 s.

Jeg tror paa Den hellige Aand. Oslo 1925. 20 s.

Grundtvig og kirkens gjenmæle. Et hundreårsminde og en parallel. Oslo 1925. 122 s.

Apostelen Paulus' forkynnelse og lære. Oslo 1928. 423 s.

Bibelens Kristus og Kristi bibel. Oslo 1929. 112 s. Overs. til svensk. Upps. 1932.

Apostelen Paulus' brev til romerne. Innledet og fortolket. Oslo 1932. 570 s.

Johannesevangeliet, innledet og fortolket. Oslo 1937. 630 s.

Rettferdiggjørelsen ved troen alene. I «Vår lutherske arv», Oslo 1937, s. 112—25.

Til medarbeidere for evangeliet. En tolkning av Paulus' brev om gleden (Filippenserbrevet). Oslo 1940. 134 s.

B. *Avhandlinger og artikler i tidsskrifter etc.*

De trinitariske formler og forbindelser i de apostoliske breve, deres betydning og deres oprindelse. N. T. T. 1902, s. 53—75 og s. 113—144.

Om Betingelserne for en norsk Theologi. Luth. K. 1908 (utgitt i særtrykk, s. 1—16).

Treklangen tro, haab og kjærlighet i Det nye testamente. N. T. T. 1913, s. 9—34.

Luthers yndlingsord i Romerbrevet. Kap. 1, v. 17. N. T. T. 1917. Reformasjonshefte, s. 129—147.

Hvem har skapt evangelieformen? T. T. D. F. K. 1914, s. 1—20.

Fattigpleien i den ældste menighed. I Kirkeliv og menighetsarbeide. En hilsen til stiftsprost Gustav Jensen. Kra. 1915, s. 24—36.

Das theologische Studium in Norwegen. I Ekklesia, II Die Skandinavischen Länder. Gotha 1936.

Tre bidrag i Hastings Dictionary of the Apostolic Church.

Hvorfor valgte Jesus Galilea til arbeidsmark? T. T. D. F. K. 1918, s. 81—91.

Moderne dualisme — er Gud almægtig? Luth. K. 1919, s. 50—55, 82—86.

Bidrag i «Kirke og Folk», Kbh. og Kra. 1919.

W. Bousset og den religionshistoriske skole. Luth. K. 1920, s. 386—393.

Til spørsmålet om Jesu messianitet. N. T. T., s. 64—68. 1923.

Spor av Johannestraditionen hos Lukas. N. T. T., s. 103—128. 1924.

Undfangen ved den hellige aand, født av jomfru Maria. I «Fra vor kristne tro», s. 33—55. Kra. 1924. Overs. til svensk i Kristlige dags- och livsfrågor. Sth. 1937. 30 s.

Feine, Die Gestalt des apost. Glaubensbekenntnisses. Luth. K. 1926, s. 411—417.

Den apostoliske trosbekjennelses betydning for vår tro i Kirkens Budskap til Tiden, 1927.

Ist die lutherische Rechtfertigungslehre wesentlich anders orientiert

als die paulinische? I «Ludv. Ihmels: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung». Lpz. 1928, s. 310—319.

Den dialektiske teologi. Karl Barth og hans retning. Luth. K. 1928, s. 155—161, 188—193.

Hat Paulus den trinitarischen Taufbefehl Matth. 28, 19 und ein trinitarisches Taufbekenntnis gekannt? I Reinhold Seeberg-Festschrift. Lpz. 1929, s. 178—196.

Luthers forelæsninger over Hebræerbrevet fra 1517—18. T. T. K., s. 253—256. 1930.

Tro og teologi. T. T. K. 1930, s. 8—25.

Salmene i vår kirke. I «Den norske kirke 1930». Oslo 1930, s. 99—120.

Filippierbrevets grunntanke og tankegang. I «Teologi og kirkeliv», Oslo 1931, s. 50—70.

De nyfunne bibelhåndskrifter. T. T. K. 1932, s. 61—64.

Nogen hovedlinjer i den siste menneskealders nytestamentlige forskning og diskusjon. T. T. K. 1932, s. 19—40.

Kan den lutherske bekjennelse med rette påberope sig Paulus? T. T. K. 1932, s. 177—189.

Nytt lys over den dansk-norske ortodoksis tid. T. T. K. 1932, s. 109—112.

Gjenfødelsesbegrepet og dets paralleller i Det nye testamente. I For lære og liv. Festskrift til Det teol. Menighetsfakultets 25-års jubileum 1933, s. 96—113.

Ord, ånd og sakrament. T. T. K. 1933, s. 177—190. (Wort, Geist und Sakrament. Luthertum 1934, s. 78—92.)

Vernunft und Geist im Neuen Testament. Zeitschrift f. syst. Theol. 1933—34, s. 351—391.

Hvad vilde Jesus? Korsets plass i Jesu kallsbevissthet. T.T.K. 1935.

Johannesevangeliet i lys av nyere forskning. T. T. K. 1937, s. 1—13.

Jesu dødsdag. T. T. K. 1937, s. 129—137.

Minnetale over prof. dr. S. Odland. I Det norske Videnskapsakademis Årbok 1937.

Die Dogmatik Norwegens. I Luthardts Kompendium der Dogmatik, 14. Aufl. 1937, s. 61—63.

Testimonium spiritus sancti som teologisk «prinsip». T. T. K. 1938, s. 250—254.

Hvorfor trenger vi en klar lærefront? Luth. K. 1939, s. 218—227.

Forkynnelsen i urkristendommen. Et posthumt verk av Ragnar Asting. T. T. K. 1939, s. 204—208.

Nytestamentlig lexikografi. T. T. K. 1939, s. 52—55.

Preken og vidnesbyrd i lys av det nye Testamente. T. T. K. 1939, s. 61—75.

Gjorde Paulus som kristen krav på syndfrihet? T. T. K. 1940, s. 33—40. (Fra teologiens og kirkens verden. En hilsen til prof. Frøvig på hans 70-års dag, s. 33—41.)

Teologi og aktuell esjatologi. T. T. K. 1941, s. 97—108.

To norske doktoravhandlinger (Nils Alstrup Dahl: Das Volk Gottes, Reidar Hauge: Inkarnasjon og oppstandelse). T. T. K. 1942, s. 138—144.

«En lydende malm eller en klingende bjelle.» Til fortolkningen av 1 Kor 13. T. T. K. 1942, s. 191—193.

«Den ypperligste veg.» Til fortolkningen av 1 Kor 13. T. T. K. 1943, s. 49—60.

Bibeloversettelser. T. T. K. 1943, s. 160—167.

Påkallelse og bekjennelse i det nye Testamente. T. T. K. 1944, s. 45—52.

Nattverd og esjatologi. T. T. K. 1944, s. 97—105.

Fadervår og nattverdliturgien. T. T. K. 1945, s. 101—104.

Den kristne og loven hos Paulus. I Erevna. Lund 1945, s. 188—200.

Lov og evangelium i Jesu forkynnelse. T. T. K. 1946, s. 1—11.

PRINSIPPIELLE BRYTNINGER OMKRING G. T.

Av Johan B. Rian.

I en artikkel om «Huvudtyper och arbetslinjer inom nyare gammaltestamentlig forskning»[1]) har Ivar Hylander bestemt den gammeltestamentlige vitenskaps oppgave til å være av trefoldig art. Den er historisk vitenskap, orientalistisk vitenskap og teologisk vitenskap. I framhevelsen av disse tre linjene hver for seg eller i sammenheng, har så de ymse teologiske retningene hatt sin tidsbestemte oppgave å utføre.

Denne karakteristikken høver godt når en tar et tilbakeblikk over den gammeltestamentlige forskningen i de seinere tiåra. Men det er påfallende hvor den tredje av de skisserte oppgavene er blitt forsømt i forhold til det historisk-filologiske arbeidet. Det lå i tida. Gravingen i Orientens jord brakte en overveldende mengde nytt materiale for dagen, og dette bandt arbeidskraften til de gammeltestamentlige forskerne. Det var arbeidet med å tolke det gammeltestamentlige materialet på bakgrunn av nyvinningene både i språklig, historisk og religionshistorisk henseende som stod i forgrunnen.

Den gjennomsnittlige gammeltestamentlige forskningen var også så vidt fanget i religionshistoriske synsmåter at den stort sett ikke kunne peke på noe brukbart syn på G. T. rent prinsipielt. En ble i alminnelighet stående ved å sitere nytestamentlige belegg for at G. T. vitnet om Kristus, og at det skilte seg ut fra all annen religiøs litteratur ved idéinnholdet sitt og på den måten hang uløselig sammen med N. T. Stort sett kom en ikke ut over kvantitative synspunkter, skjønt det jo er et utpreget kvalitativt spørsmål det dreier seg om. Derfor kunne også arbeidet med G. T.s tekst og likedan det bibelteologiske arbeidet operere temmelig ubundet i praksis av det faktum at en hadde med Den hellige skrift å gjøre. Omkvedet ble religionshistorie og atter religionshistorie.

1) Svensk eksegetisk årsbok 1936, s. 17.

Som rimelig kan være, måtte det komme en reaksjon. Skulle den gammeltestamentlige forskningen reddes fra å bli en profanhistorisk disiplin, måtte det spesifikt teologiske i dens arbeid få en ganske annen og overordnet stilling enn før. Det spesielt esjatologiske eller fremadrettede synet på historien i G. T.[2]) skulle også gjøre spørsmålet om den gamle pakts sammenheng med den nye mer aktuelt enn mer eller mindre perifere og skjulte tråder tilbake til den felles orientalske tankeverden med hensyn til formelle ting. Særlig i løpet av tredveåra har det derfor skjedd en ganske visst famlende, men likevel markert nyorientering innenfor forskningen med hensyn til forståelsen av Skriftens kvantitativt sett største halvdel. Enkelte trekk av denne nyorienteringen skulle nærværende artikkel prøve å peke på.

*

Det er ikke å vente at en slik nyorientering i seinere tid har kunnet gå for seg uten at Karl Barths teologi har fått sitt å si. Denne teologien vil jo være utpreget teosentrisk, den vil være en åpenbaringsteologi, og den har pekt på at ikke det modernt-aksidensielle, men det kirkelig-substansielle skal stå i midtpunktet for interessen. Og dette siste er det samme til enhver tid i kirkens historie. Den dialektiske teologien måtte derfor virke fruktbar for et dypere teologisk syn på G. T.

De to dialektikerne som i særlig grad har arbeidet med det prinsipielle synet på G. T., er *Wilhelm Vischer* og *Hans Hellbardt*. Fra slutten av tjueåra møter vi en rekke artikler i tidsskriftlitteraturen særlig fra Vischers hånd, ikke minst i «Zwischen den Zeiten».[3]) Vischers viktigste bidrag til diskusjonen er imidlertid skriftet «Das Christuszeugnis des Alten Testaments I», München 1934. Han må vel tilkjennes primatet innenfor retningen. Hellbardt har imidlertid æren for å ha trukket konsekvensene av Vischers syn atskillig sterkere og er derfor den som mest figurerer i ordskiftet omkring synspunktene deres. På sett og vis dannet de to skole, men en kan ikke si at meningene deres er kongruente. Vischer har ikke uttalt seg om Hellbardts retningslinjer i det materialet som har vært tilgjengelig, men det er grunn til å mene at han ikke ville gå inn for alt. Hellbardts prinsipielle syn er utformet særlig i «Das Alte Testament und das Evangelium», München 1938, og i artikkelen «Die Auslegung des Alten Testaments als Theologische Disziplin».[4])

Vischer og Hellbardt har i grunnen to store hovedaksiomer som

2) Sml. Fr. Baumgärtel: Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit, 1932, s. 66 ff. — 3) Das AT als Gottes Wort, Zw. d. Z. 1927, s. 379 ff. — Das AT und die Geschichte, Zw. d. Z. 1932, s. 22 ff. — Das AT und die Verkündigung, Theologische Blätter 1931, sp. 1 ff. — 4) Theologische Blätter 1937, sp. 129 ff.

utgangspunkt for synet sitt på G. T. Begge begrunnes ut fra den kirkelige bekjennelsen. Bekjennelsen har jo fått sterkt økt aktualitet innenfor den dialektiske teologi. Det samme har den kirkelige tradisjon, så eksemplet særlig fra Luther og Calvin har atskillig å si. Vischer erklærer da også: «Die Gefahr, dass wir den biblischen Schriften unsern eigenen Sinn unterschieben, ist gross. Deshalb wollen wir uns gern zurechtweisen lassen von jedem, der richtiger liest. Wir wollen vor allem den Spuren Luthers und Calvins folgen, um auf dem rechten Weg der Auslegung zu bleiben.»[5])

Det første hovedaksiomet er at enhver virkelig teologisk utleggelse av G. T. må være *kristologisk*. Eksegesen og bibelteologien skal ikke påvise at Jesus er G. T.s Messias, men det er *forutsetningen* for alt teologisk arbeid med G. T. Dette begrunnes foruten med henvisning til den kirkelige bekjennelsen særlig med Joh 5, 39, hvor det heter at skriftene vitner om Jesus. Hellbardt kan da også komme til følgende resultat når han skal behandle forholdet mellom G. T. og evangeliet: «— — dass nur eine von Jesus ausgehende, und auf ihn zielende christologische Darstellung der im Thema gemeinten Sache recht sein kann.»[6]) Og Vischer innleder «Christuszeugnis» med å si: «Die Bibel bezeugt vollgültig, unter Beglaubigung des Heiligen Geistes, dass Jesus von Nazareth der Christus ist. Darum ist sie die Heilige Schrift der christlichen Kirche. Denn die christliche Kirche ist die Gemeinde aller Menschen, die auf Grund des biblischen Zeugnisses erkennen und glauben, dass Jesus der Christus ist, d. h. der Messias Israels, der Sohn des lebendigen Gottes, der Heiland der Welt.»[7]) På denne måten blir altså et viktig hermenevtisk prinsipp slått fast. Og særlig Hellbardt holder sterkt fram at dersom en leser G. T. etter andre retningslinjer, er en i større eller mindre grad fanget i det jødiske synet.

Det andre hovedaksiomet gjelder *kanonbegrepet*. Vischer framholder at det hører med til den kirkelige bekjennelsen å anerkjenne en bestemt samling av dokumenter som skal være kanon, dvs. regel og rettesnor, bestemmende for erkjennelsen av Jesus Kristus. Han henviser til Konkordieformelen 1, 1. Og her hevder Vischer at bekjennelsen til kanon må være alvorlig ment. Kirken har overtatt Israels hellige skrift i sin helhet fordi den er den legitime arvingen til dette guddommelige testamentet, selv om jødene har det første kravet på det. Kirken har jo opplevd det som Filip sa til Natanael i Joh 1, 46. Og som konklusjon hevder så Vischer: «Die christliche Kirche steht und fällt mit der Anerkennung der Einheit der beiden

5) Christuszeugnis s. 38. — 6) Das AT und das Ev. s 21. — 7) Christuszeugnis s. 7. Sml. også polemikken mot Volz anm. 51 s. 34 f.

Testamente. Eine «Kirche», die den Wert des alttestamentlichen Zeugnisses gegenüber dem neutestamentlichen herabsetzt, glaubt den Aposteln gerade das Entscheidende ihrer Botschaft nicht und hört auf, «christlich» zu sein. Denn das Entscheidende der apostolischen Verkündigung ist nun einmal, Jesus sei der Christus des Alten Testaments.»[8]) Og på første blad i «Christuszeugnis» står den klare satsen: «Das Alte Testament sagt *was* der Christus ist, das Neue *wer* er ist.»

Konsekvensen av dette Vischer—Hellbardts syn må bli at alle Bibelens skrifter restløst må forståes som et over alt like verdfullt vitnesbyrd om Jesus Kristus. Denne konsekvensen er også trukket. Klarest har Hellbardt formulert dette i satsen: «Es geht in der *ganzen* Schrift und in *jedem* ihrer Sätze um den *ganzen* Christus.»[9]) Og et annet sted: «Innerhalb dieser Offenbarung kann man die Kategorie des Mehr oder Weniger nicht einführen!»[10]) Det blir altså ikke tale om å skille mellom sentrale og perifere fenomener eller mellom form og innhold. Det er derfor ikke underlig at Vischer kan komme til den sluttsatsen at begge delene av den bibelske kildesamlingen har det samme innhold.[11]) I virkeligheten blir det tross visse uklare forbehold, en identitetserklæring overfor de to testamentene.

Når så disse to aksiomene skal settes ut i livet, fører de med seg at begrepene forjettelse og oppfyllelse er utilstrekkelige når en skal framstille forholdet mellom de to paktene. Dette synspunktet er nok også med, men hovedsynspunktet må naturlig bli et annet. For, sier Vischer, dersom det vanlige begrepet «oppfylle» i nytestamentlig språkbruk betyr at vi nå ser hva menneskene i den gamle pakt måtte tro, da har G. T. i grunnen bare antikvarisk verd for oss.[12]) Med et sitat av Barth blir det en annen tanke som trer fram. «Oppfyllelse» betyr ikke «virkeliggjørelse», men «bekreftelse»: «Die Verheissung ist erfüllt» heisst nicht: die Verheissung hört auf und an ihre Stelle tritt nun das Verheissene selbst, sondern: eben die Verheissung selbst wird nun ganz, vollständig, unzweideutig und damit kräftig.»[13]) Hellbardt kommer til samme resultat ved en eksegese av det nytestamentlige πληροῦν. [14]) Med den identiteten det faktisk blir mellom de to testamentene, og med den genuint kristologiske forståelsen av G. T. som hevdes, må en jo da komme til det resultat at Kristus var til stede og virksom alt i G. T. Dette synspunktet kan jo godt forenes med oppfyllelsen av en forjettelse når denne oppfyllelsen bare er en bekreftelse. Under henvisning til en

[8]) Christuszeugnis s. 32. — [9]) Theol. Bl. 1937 sp. 135. — [10]) Samme sted sp. 136. — [11]) Christuszeugnis s. 29. — [12]) Christuszeugnis s. 25 ff. — [13]) Christuszeugnis s. 28. — [14]) Das AT und das Ev. s. 22.

rekke nytestamentlige steder holder så retningen fram dette synet. Særlig anvendes Joh 8, 58; 12, 41 og 1 Kor 10, 4. Likeså spiller tanken om preeksistensen stor rolle under henvisning særlig til Johannesprologen. Ut fra preeksistenstanken hevdes det at Sønnen var den virkende personen i guddommen gjennom hele G. T. Alle ting er blitt til ved ham. «Er der zu einer bestimmten Zeit Fleisch geworden ist, ist zugleich der, durch den alle Dinge gemacht sind.»[15]) Når Kristus slik er til stede i G. T., undres en ikke over at retningen hevder at den gammeltestamentlige menigheten hadde frelsen på lignende vis som den nytestamentlige menigheten. «Das Heil im Alten Bund unterscheidet sich, was das Wesen und die Sache selbst betrifft, in nichts von unserem, wohl aber ist ein Unterschied der Austeilung, der Darbietung zu beachten. Dieser Unterschied ist dadurch bezeichnet, dass das damalige Alter der Kirche noch ein kindliches, jugendliches war, wo dementsprechend die geistlichen Verheissungen von irdischen beschattet dargeboten wurden: (Calvinsitat.) — Das ist die intersekuläre, durch alle Jahrhunderte, vor und nach Christi Geburt, hindurch Eines Heils teilhaftige und von Einem Mittler getragene Gemeinde des Christus. In ihr hat Abraham — sagen wir einmal im Jahre 1933 — *vor* Christi Geburt als Sünder Gemeinschaft mit Gott gehabt, weil Jesus unter Pontius Pilatus seine (Abrahams) Sünde gesühnt hat, so wie ein Christ im Jahre 1933 *nach* Christi Geburt nur dadurch Gemeinschaft mit Gott hat, weil Jesus die Sünde, die dieser Christ heute tut, schon vor 1900 Jahren ans Kreuz getragen hat.»[16]) Hellbardts «Das Alte Testament und das Evangelium» går da også ut på å vise at G. T.s egentlige innhold er evangeliet, akkurat som N. T. i sin beretning om forløseren Jesus Kristus.

Det er uten videre klart at det vanlige tidsbegrepet kommer på gyngende grunn når forholdet mellom de to testamentene oppfattes slik. Vischer nøyer seg her med å konstatere at historiebegrepet blir sprengt overfor virkeligheten Jesus Kristus. «Nach dieser Bezeugung (nemlig i N. T. og A. T.) ist er ein geschichtliches Ereignis, das einmal und damals eins für allemal geschehen ist. Es ist als solches der Ursprung und das Ziel aller Geschichte, der Mittelpunkt des Kreises. Dass damit der Begriff des Historischen gesprengt wird, ist klar. Und doch behaupten die biblischen Zeugen, es werde dadurch die Geschichte nicht aufgelöst, sondern erfüllt.

[15]) Christuszeugnis s. 21. — [16]) Christuszeugnis s. 24. Sml. Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I2 s. 101 f. Retningens avhengighet av Barth også i detaljer går fram ved en sammenlikning med anf. skr. s. 78 ff.: Die Zeit der Ewartung. Sml. også N. H. Søe: Karl Barths Bibeloppfattelse, 1939, og dosent Aalens omtale av Barths skriftsyn i tilknytning til Søes bok i TTK 1944 s. 77 ff.

Das ist ein Selbstwiderspruch oder eben ein Wunder.»[17]) Vischer framhever sterkt Jesu menneskevorden, inkarnasjonen, som et fast punkt og et engangs historisk faktum. Og dette lot seg høre. Mer uklart blir det når det heter: «So stark die Lehre von der Einheit der Bibel die echte Geschichtlichkeit, die zeitlich-räumliche Einmaligkeit seiner Menschwerdung sichert, so stark sichert sie die Erkenntnis, dass die Geschichte, die im Christus Jesus als zeitliche Geschichte geschiet, ewige *Gegenwart* ist: «Jesus Christus, gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.»[18]) Nærmere går Vischer i grunnen ikke inn på dette problemet. Men her setter Hellbardt alle seil til. Han vil radikalt sjalte ut det historiske tidsbegrepet av frelsesvirkeligheten. «Die Zukünftigkeit des erfüllenden Ereignisses ist, auf das gesehen, nicht die historische Zukünftigkeit der Geburt und des Lebensweges Jesu. Dass Jesus nun gerade zeitlich *nach* dem A. T. in der Welt erschienen ist, ist theologisch gesehen von sekundärem Gewicht. Die «Zukunft» des Kreuzes Jesu Christi ist in der a.t.lichen Verheissung eschatologisch und gerade darum nicht historisch gemeint. Ich würde sagen: die Erfüllung, von der das A. T. zeugt, ist für das A. T. nicht anders Gegenwart, als für uns auch, und nicht anders Zukunft, als für uns.»[19]) I stedet for det vanlige historiebegrepet som altså intet har å gjøre i den bibelske dialektikken, vil så Hellbardt innføre et nytt. Det er tydelig overtatt fra Barth. Dette historiebegrepet har intet med den kausale sammenhengen mellom årsak og virkning å gjøre. Det består i en korrespondanse mellom himmel og jord som setter spor i de jordiske begivenhetenes strøm bare ved enkelte punktuelle berøringer. Det blir med andre ord enkelte nedslag fra himmel til jord som ikke kan bindes sammen til noe continuum i vanlig historisk mening. Disse nedslaga kan bare forståes ut fra Skriftordet. Og hvert berøringspunkt mellom åpenbaringen og historieforløpet på jord har mulighet for å inneholde det fulle budskap om Jesus Kristus. Dette finnes så i Den hellige skrift. Hellbardt gjør eksegesens teologiske verdighet avhengig av om en vil forkaste det vanlige tidsbegrepet og i stedet anta hans. Vischer ville muligens ta sine reservasjoner her.

Dette er i korthet og ufullstendighet hovedpunktene i den Vischer-Hellbardtske skoles syn. Forkjemperne har vært meget dyktige til å gi eksempler på hvordan det virker i praksis på eksegesen. Vischers «Christuszeugnis» har som undertittel: «1. Band. Das Gesetz.» Det er de fem Mosebøkene han tar opp til behandling. Den siste og største halvparten av Hellbardts «Das Alte Testament

17) Christuszeugnis s. 15. — 18) Christuszeugnis s. 24. — 19) Theol. Bl. 1937 sp. 141.

und das Evangelium» har tittelen «Melchisedek, Praexistenz und Offenbarung». Det er en utleggelse av Gen. 14. Ellers har skriftrekken «Theologische Existenz heute» hatt en rekke hefter hvor prinsippene kommer til anvendelse,[20]) og en rekke småskrifter vitner om den iver forkjemperne viser for synet sitt.[21]) I tidsskriftlitteraturen finner en også prøver på skriftutlegning etter disse prinsippene. Titlene på skriftene angir til en viss grad hvordan prinsippene nyttes: «Hiob ein Zeuge Jesu Christi», «Der verheissene König Israels. Das Christuszeugnis des Hosea.» Og ved nærmere bekjentskap med disse utlegningene må en si at sporene skremmer. Det gammeltestamentlige paktsfolket hadde jo Kristus. Eksegesen må da gå ut på å vise dette. Men det var jo forskjell i «Austeilung» og «Darbietung» mellom G. T. og N. T. Hellbardt har gitt en illustrasjon til denne Vischers tanke: «Aber *durch den Vollzug des Gesetzes* und der Zeremonien, durch die Feier der Feste, durch die Darbringung der Opfer wird dem Volke des Alten Bundes in Bildern und Gleichnissen das *angeboten, was uns* in grösserer Klarheit, ohne Schatten, nicht mehr von dem Geheimnis eines fehlenden Namens umgeben, *in dem Namen Jesus, geschenkt ist.*»[22]) På denne bakgrunnen og når alle ting skal vitne om Kristus, må allegoresen få innpass. Og det får den også. Den 50 alen høye galgen som jødefienden Haman henges i, må på grunn av den enestående høyden sin, gå på noe enestående: Kristi kors.[23]) Jakobs nattlige kamp ved Jabbok er en kamp med Jesus Kristus.[24]) Forskriftene i Numeri 19 om den røde kvigen som ikke skal ha lyte eller feil og som det ikke skal ha vært åk på, er en tydelig henvisning til Kristus Jesus som den udadlelige, som aldri har vært under syndens åk.[25]) Når Hosea 3, 5 i Jahves munn omtaler Jahve i tredje person («søke Jahve sin Gud og David sin konge»), så må det dreie seg om «en annen Jahve», dvs. Kristus, som både er et menneske (David) og gud.[26]) Likeså må Hosea 11, 10 gå på samlingen av Israel ved oppvekkelsen fra de døde i Kristus.[27]) — Med andre ord, konsekvensen for eksegesens vedkommende blir en hemningsløs allegorisering og typologisering. Luther og Calvin får levere atskillig av begrunnelsen i form av tallrike sitater.

*

20) Theologische Existenz Heute. Eine Schriftenreihe. Chr. Kaisers Verlag, München. Eksempelvis kan nevnes: Hefte 42. Hans Hellbardt: Abrahams Lüge. H. 48: Wilhelm Vischer: Esther. H. 64. Hans Hellbardt: Das Bild Gottes. Eine Auslegung von II Mose 32. — 21) F. eks. Hellbardt: Der verheissene König Israels, Das Christuszeugnis des Hosea. Beiheft I zur «Evangelische Theologie» 1935. Vischer: Hiob ein Zeuge Jesu Christi. 1934 (i skriftrekken «Bekennende Kirche»). Dietrich Bonhoeffer: Schöpfung und Fall. 1933. — 22) Das AT und das Ev. s. 35—36. — 23) Vischer: Esther, s. 17—20. — 24) Christuszeugnis s. 189. — 25) Christuszeugnis s. 277 f. — 26) Hellbardt: Der verheissene König Israels, s. 44 f. Med Robinson: Die zwölf kleinen Propheten i Handbuch zum AT, 1936, må en forutsette at v. 5 b er opprinnelig. — 27) Der verh. König Israels s. 41.

Som rimelig kan være er dette synet blitt livlig kommentert i de teologiske tidsskriftene i åra før krigen. Særlig Hellbardt har fått motbør fordi han har trukket konsekvensene klarere enn Vischer. En er nødt til å tilkjenne retningen all ære for motivene. Det gjelder jo en i dypeste forstand kristelig interesse. Både Vischer og Hellbardt har også levert formuleringer som i flere henseender er av verd for teologien. Men når det gjelder den prinsipielle linjen, har det reist seg sterk kritikk. Det lar seg heller ikke nekte at den lider av skjebnesvangre svakheter.

Skal en ta for seg de viktigste drøftelsene av saken, må en gå en møysommelig vei gjennom en rekke tidsskrifter og periodiske publikasjoner. Av viktigere artikler kan nevnes: *Gerhard von Rads* melding av Vischers bok i Theologische Blätter oktober 1935, sp. 249 ff., *Walther Eichrodts* «Zur Frage der theologischen Exegese des A. T.» i Theol. Bl. april 1938, sp. 73 ff., *Karl Elligers* «Das Christuszeugnis des Alten Testaments» i Zeitschrift für systematische Theologie 1937, s. 377 ff., og *Aage Bentzen:* «Om kristologisk eksegese» i Dansk Teologisk Tidsskrift 1938, s. 64 ff. Utmerket er også Helmuth Schreiner: «Das Alte Testament in der Verkündigung», Schwerin 1937.

De innvendingene som særlig kan rettes mot dette Vischer—Hellbardts syn, kan vi behandle i tilslutning til framstillingen ovenfor. En må da først ta for seg det eksklusivt kristologiske synspunkt retningen gjør seg til talsmann for, og det kanonbegrepet den hyller. Her er det en vektig felles innvending å gjøre. Det er dette at de to forkjemperne flytter begrunnelsen for det prinsipielle synet sitt vekk fra Skriften og til den kirkelige bekjennelsen og tradisjonen. Det blir ikke så langt igjen til en kanonisering av tradisjonen, framfor alt av Luther og Calvin. Men her må en jo straks være klar over at reformatorenes situasjon i eksegetisk henseende var en ganske annen enn vår. von Rad gjør med rette oppmerksom på at det gammeltestamentlige trosvitnesbyrdet har vist seg å eie en overraskende mangfoldighet og dynamikk, noe som er kommet for dagen takket være forskningen på det historiske, religionshistoriske og litteraturhistoriske området i de siste hundre åra.[28]) Og det plastiske bilde av levende og myldrende liv som vi slik får av G. T., har Vischer klart å forflate og forplumre. Alt blir faktisk liggende i ett, monotont plan. Det er utillatelig uten videre å springe over det store forskerarbeidet og de betydelige resultatene som er nådd i løpet av de fire hundre åra siden reformasjonen, til fordel for reformatorenes eksegetiske metode.

28) Theol. Bl. 1935 sp. 251 og 253.

Betydelig viktigere er likevel forholdet mellom bekjennelsen og Skriften i samband med dette. Her er vi ved et kardinalpunkt. Det går ikke an å sette bekjennelsen over Skriften slik som dette synet gjør. Det vil jo i virkeligheten si at eksegeten da gjør seg til herre over tekstene og begrunner dette på rent immanent vis. Og skal en innta dette standpunktet, kommer en ut på gyngende grunn. Med en viss rett kan en spørre hvorfor en skal stanse ved reformatorene. Det har som kjent vært en tid da mange mente at Wellhaussen og Harnack også kunne levere akseptable begrunnelser for et prinsipielt «teologisk» syn på G. T. Og selv om det er en meget betydelig forskjell mellom disse to og reformatorene, så står de kvalitativt sett på samme linje i forhold til åpenbaringsordet. En må være forsiktig med å stille opp en hermenevtisk regel på dette grunnlaget. Hellbardt vil her riktig nok hevde at i spørsmålet om den rette eksegesen av G. T., står N. T. på samme trin som den kirkelige bekjennelsen.[29]) Elliger gir ham rett i dette, men hevder samtidig at dette er en del av Skriftens menneskelige side.[30]) Og Schreiner holder fram at «skriftbeviset» i N. T. bruker i enkelte tilfelle midler som vi ikke kan bruke lenger.[31]) Han holder ellers også fram det interessante synspunktet at det ikke dreier seg om «bevis» i moderne mening, men om en allusjon til sammenhenger som naturlig melder seg hos leseren.

Går en så over til det kristologiske synspunktet, så har det også sine store betenkeligheter. Den dialektiske interessen skulle jo tilsi å hevde Skriftens autoritet, og det skulle altså en eksklusivt kristologisk tolkningsnorm være garanti for. Men denne garantien er meget problematisk når en blir klar over at da må jo eksegeten på forhånd vite at han skal finne Kristus overalt, alle tekstene skal inneholde en konkret allusjon til ham. Altså må han overfor tekster som ikke uten videre lar seg tolke kristologisk, ved alle mulige midler sørge for å avvinne dem et brukbart resultat som harmonerer med grunnsynspunktet. Her må vi igjen konstatere at eksegeten bestemmer over teksten, og Skriften holder da faktisk på å tape karakteren sin av Guds suverene åpenbaring. Elliger holder fram at Vischer og Hellbardt her forveksler forutsetning og metode. N. T. vil tolke G. T. ἐν Χριστῷ. Dette er ikke å forstå som en tolkningsmetode, et slags vidunderbriller som lar eksegeten se ting som ellers er skjult for det blotte øyet. Det betyr ikke at han på forhånd vet at hver tekst skal ha et konkret kristusvitnesbyrd. «Vielmehr bedeutet ἐν Χριστῷ völlige *Ungesichertheit* des Auslegers:

29) Theol. Bl. 1937 sp. 131. — 30) Zeitschr. f. syst. Theol. 1937 s. 382. — 31) Das AT in der Verkündigung s. 22.

er hat es nicht in der Hand, wie, wo und wann der Christus im Alten Testament zu finden ist. — — denn ἐν Χριστῷ ist die Voraussetzung! Aber Voraussetzung und nicht Methode, Grundauffassung und nicht praktisch-exegetisches Verfahren.»[32]) Elligers innvending her er temmelig avgjørende.

Schreiner har dessuten med tilslutning av Eichrodt gjort oppmerksom på at det genuint kristologiske synspunktet betyr en innsnevring av det gammeltestamentlige budskapet. Det er riktig at kjennetegnet på den kristne teologien er at den ikke kommer med noe utsagn om Gud uten i og ved Kristus. Joh 1, 18 har fremdeles sin gyldighet. Men den kristne teologien vet også at ingen kommer til Jesus uten at Faderen drar ham. Joh 6, 44 har nemlig også sin gyldighet. Og videre er gudserkjennelsen vår sann bare for så vidt som den er virket av Den hellige ånd. Det vil si at et kristologisk synspunkt alltid er omsluttet av et trinitarisk. Vil man bestemme tolkningsnormen for G. T. ved hjelp av et dogmatisk begrep, så kan det bare finnes i triniteten.[33])

Det er utvilsomt at det kristologiske synspunktet gjennomført i ėnsidighet fører med seg en innsnevring som ikke gjør hele det gammeltestamentlige vitnesbyrdet fyllest. Elliger spør hvordan en skal tolke Salme 109 kristologisk,[34]) og Schreiner spør om det samme når det gjelder skriftstykker som Numeri 15, 1—7 og 1 Sam 18, 24—29.[35]) Selv med de mest fortvilte fortolkningskunster lar det seg ikke gjøre. For en uhildet betraktning vil vel tanken om Faderens dragelse ligge nærmere i G. T. enn tanken om at intet utsagn om Gud Fader kan skje uten i og ved Kristus.

I forlengelsen av det kanonsynet retningen hevder, ligger også faren for å gjøre Skriften til en slags lov- og læresamling hvor de enkelte paragrafene er forpliktende uten hensyn til indre sammenheng. Retningens reformerte opphav fornekter seg ikke. I virkeligheten blir åpenbaringen flyttet fra Kristi person og over til det skriftlig fikserte ordet om ham. «Aus der Inkarnation ist hier eine Inskripturation geworden,» sier Eichrodt og minner om en nærliggende parallell i Islams skrifttilbedelse.[36]) Med et litt anakronistisk uttrykk sier han at Ordet ikke ble kjød, men det ble papir og blekk etter de Vischer—Hellbardtske retningslinjene.

I samband med dette må det også understrekes at Vischer—Hellbardt nivellerer de to testamentene så N. T. trekkes nedover i samme grad som G. T. heves opp. Det følger av seg selv når en husker den

32) Zeitschr. f. syst. Theol. 1937 s. 384. — 33) Das AT in der Verkündigung s. 33 ff. Eichrodt i Theol. Bl. 1938 sp. 84. Begge i tilslutning til Volkmar Herntrich. — 34) Zeitschr. f. syst. Theol. 1937 s. 379 f. — 35) Das AT in der Verk. s. 32 f. — 36) Theol. Bl. 1938 sp. 82.

identitetserklæringen som foreligger mellom de to testamentene, selv om den gjøres med visse uklare forbehold. Det er en skjebnesvanger feil å utstrekke enheten mellom Skriftens to deler til å bli en likhet. Selv om det hadde vært slik at G. T. sa hva Kristus var og N. T. hvem han var, så er likhetstegnet ikke berettiget. Det er imidlertid ikke riktig at G. T. sier hva Kristus er. G. T.s utsagn er langt fra klart og éntydig. Og det er en betydelig forskjell i erkjennelsen av gudsåpenbaringen mellom de forskjellige skriftene i G. T. Det er i virkeligheten først N. T. som klart og umisforståelig sier hva Kristus er. En nivellering av de to testamentene er derfor urettmessig og kan bare føre til den konsekvensen som retningens to hovedtalsmenn også har trukket: Å legge N. T.s vitnesbyrd inn i G. T. og derved prisgi dettes egenart.[37])

De grunnleggende aksiomene er altså av temmelig tvilsomt verd. Da må en vente at anvendelsen av dem heller ikke er så vellykket. Retningens syn på kategoriene forjettelse — oppfyllelse er således neppe i overensstemmelse med N. T.s syn på «oppfyllelsen». Ingen fortolkningskunster kan fordunkle den kjensgjerningen at N. T. som et hovedsynspunkt betrakter virkeliggjørelsen av frelsen i Kristus som et hic et nunc G. T. peker fram mot og tilmed venter på med lengsel. Jesu ord etterat han hadde lest Jesaja 61 i synagogen i Nasaret, sammenfatter hele det nytestamentlige synspunktet i et nøtteskal: «*I dag* er dette Skriftens ord oppfylt for eders ører» (Luk 4, 21). Det som ble håpet i Jesaja 61, er altså oppfylt i Luk 4. N. T. mener at forjettelsen er legemliggjort i Kristus Jesus, liksom Acta 2 mener at pinseunderet er den aktuelle virkeliggjørelsen av det som er forutsagt i Joelboka.[38]) Bentzen peker ellers på at bak Vischers tale om dette ligger det i virkeligheten at han ikke vil akseptere den nytestamentlige oppfatningen av begrepet oppfyllelse fordi den ikke passer med tolkningen vår av vedkommende steder og med vår historiske viten om Bibelen i det hele. Han henviser til det faktiske innholdet av Hosea 11, 1 og den måten stedet brukes på i Matt 2, 15 som eksempel. Ellers kan det her bebreides Vischer at han tillegger kollegene sine blant alttestamentlerne synspunkter som den alvorlig arbeidende forskningen ikke har. I framstillingen sin går han ut fra at de gammeltestamentlige forskerne mener at Skriftens «Dette skjedde forat det skulle oppfylles o.s.v.» betyr at vi ikke behøver å tro i den nye pakt fordi vi nå ser.[39]) At dette ikke er tilfelle vet enhver som har noen kjennskap til arbeidet innenfor den gammeltestamentlige disiplinen. Der er heller ingen fullstendig

[37]) Sml. Schreiner s. 35. — [38]) Eichrodt i Theol. Bl. 1938 sp. 75, og Bentzen i DTT 1938 s. 81 f. — [39]) Christuszeugnis s. 26 f. Sml. Hellbardt i Das AT und das Ev. s. 21.

kongruens i oppfyllelsen. Tar vi det konkrete eksemplet Jesaja 11, 1—9, så har de første fem versa sin oppfyllelse i Jesus Kristus, med den forskjell at oppfyllelsen er langt herligere enn forjettelsen gir uttrykk for. De siste versa er imidlertid ennå framtid og vil først få oppfyllelsen sin under den nye himmel på den nye jord. Oppfyllelsen inneholder således også en dom over forjettelsens utilstrekkelighet, som skyldes ufullkommenheten til det menneskelige redskapet.[40])

Vischer og Hellbardts syn på forjettelsen og oppfyllelsen førte til at Kristus da var til stede og virksom gjennom hele G. T. Som skriftbelegg for denne tanken ble anført steder som Joh 8, 58; 12, 41; 1 Kor 10, 4. Det lar seg ikke nekte at dette er en tanke som hører N. T. til. Men på den annen side lar det seg heller ikke nekte at N. T. aldri bruker disse spredte utsagnene til å framstille den gammeltestamentlige historien som skueplass for en virksomhet av Jesus Kristus. De etterkanoniske skriftene har gjort det. Men i N. T. er det her en sterk tilbakeholdenhet. Nettopp Johannesevangeliet, hvor vi finner de nevnte utsagnene mest, legger særlig vekt på å framheve Jesu historiske komme som noe enestående og som en motsetning til det som skjer i G. T. Det understrekes at det er Faderen som handler i Sønnen, at Faderen har sendt Sønnen som en fullendelse av nådegjerningen sin mot Israel, at Faderen fører disipler til Sønnen, og at ingen kommer til Jesus uten at Faderen drar ham. Ja, i kap. 6 blir den underfulle bespisningen med manna i ørkenen med ettertrykk stilt overfor den gjerningen som fullføres i Kristus ved bespisningen med den sanne manna. «Es wird also das entscheidende Minus des alttesttamentlichen Heilsgescheens darauf zurückgeführt, dass dort der Sohn *nicht* da war, während er jetzt gekommen ist.»[41]) Dessuten kan en nevne liknelsen om de onde vingårdsmennene. Den viser klart at sendelsen av Sønnen er den siste uovertreffelige gjerningen av Gud. Jesus rager over alle tidligere åpenbaringsbærere og stilles i en annen klasse enn dem. Vischer—Hellbardt har ingen rett til å avsvekke N. T.s klare lære her til fordel for enkeltstående utsagn som N. T. selv ikke trekker noen konsekvens av. Eichrodt holder fram at når N. T. ikke har trukket noen konsekvens her, har det sin meget bestemte grunn: «Aber es ist doch sehr zu beachten, wie zurückhaltend das Neue Testament von dieser letzten Folgerung aus der Einheit Jesu mit dem Vater spricht. Weder Johannes, noch Paulus, noch der Ver-

[40]) Sml. Frants Buhl: De messianske Forjættelser i det gamle Testamente, 1894, særlig s. 239. Aage Bentzen: Finder vi Kristus i Det gamle Testamente? s. 21 ff. — [41]) Eichrodt: Worin gründet die unzerreissbare Einheit von Altem und Neuem Testament, 1939, s. 13.

fasser des Hebräerbriefs haben darin einen Anlass gefunden, diese geheimnisvolle Wahrheit in die Anschaulichkeit der Geschichte umzusetzen. Sollte der Grund dafür nicht darin liegen, dass ihnen bewusst war, hier handle es sich um die Berührung eines göttlichen Wesensgeheimnisses, das von Menschen nur als anschauliche Wahrheit mehr geahnt, als erkannt werden könne?»[42]) Det er vesenshemmeligheter i guddommen som det ikke er Guds mening at mennesker skal rå over. På dette grunnlaget kan en slå fast at Vischer—Hellbardts syn på Kristi nærvær og virksomhet i G. T. ikke er tilstrekkelig skriftmessig begrunnet. De overser det betydningsfulle faktum at det skjer noe prinsipielt nytt i og med at Ordet ble kjød.[43])

Når det så gjelder historiesynet, blir oppgjøret vesentlig med Hellbardt. Vischer uttalte seg mye forsiktigere her og har ikke formulert noen lære i det tilgjengelige materialet. Hellbardts syn er jo desto tydeligere. Han ville radikalt sjalte ut tidsbegrepet av den bibelske dialektikken. Tanken hans om oppfyllelsen som N. T. vitner om og som ikke er nåtid eller framtid annerledes for G. T. enn for oss, virker langt fra overbevisende. Når tidsbegrepet oppheves, kommer jo hele Guds handling til frelse til å bli noe diffust og flytende. Det historiske perspektivet kommer helt til kort. Jesu menneskelighet, dette at Ordet ble kjød, truer med å forsvinne helt. Kristus ble jo trodd på som den korsfestede hele tida i Israel. Gjenkomsten trenger da f. eks. neppe være noe nødvendig ledd i den kristne troen. Tross alle Hellbardts reservasjoner mot Kristusidéen, er han likevel kommet betenkelig langt på vei til å forflyktige Kristi persons virkelighet. Med rette kan det innvendes at åpenbaringen forrykkes fra det historiske til det spekulative planet. Det er også innlysende at det historisk-filologiske arbeidet med G. T. vesentlig blir en skinnoppgave når tidsbegrepet skal sjaltes ut. Ved en lykkelig inkonsekvens bekjenner imidlertid både Vischer og Hellbárdt seg til den historisk-filologiske kritikkens metoder.[44])

Slik blir altså følgene av Hellbardts historiesyn, som opphever sammenhengen mellom årsak og virkning og bare regner med punktuelle berøringer mellom den himmelske og den jordiske verden. Når det er tale om enkelte nedslag i den jordiske historien og disse ikke kan forbindes til et continuum, og når attpå til hvert enkelt nedslag kan inneholde det fulle budskapet om Jesus Kristus, blir jo Herrens fødsel bare et åpenbaringspunkt ved siden av mange andre, og ikke den avgjørende vendingen i historien. Hempels

42) Theol. Bl. 1938, sp. 84. — 43) Schreiner s. 35. — 44) F. eks. Christuszeugnis s. 45. — Theol. Bl. 1937, særlig sp. 132 f.

kjente og riktige ord: «Wer Geschichte sagt, sagt Einmaligkeit»,[45]) har ingen mening i disse omgivelsene, selv om de blir sterkt framhevet både av Vischer og Hellbardt.

Det må i det hele sies at det er umulig å komme forbi et riktig forstått frelseshistorisk synspunkt når det gjelder den nytestamentlige oppfyllelsen av den gammeltestamentlige forjettelsen. Eichrodt har her en treffende formulering: «Das Eigentümliche dieser Erfüllung aber ist, dass sie sich in einem geschichtlichen Ereignis, in Wort und Werk des Jesus von Nazareth vollzog, wie auch die Verheissung sich in einem Geschichtsverlauf entfaltet hatte. Gottes rettendes Handeln ist also in den Zeitstrom, dessen Signum die Nichtumkehrbarkeit ist, eingetreten, und ist eben in dieser Herablassung aus der Unbedingtheit in die Bedingtheit und Relativität des menschlichen Daseins dem Menschen wirklich nahe gekommen. Darum hat die Theologie seit Johann Albrecht Bengel und seinem Ordo temporum von einer *Heilsgeschichte* geredet und damit die alttestamentliche Anschauung von den aufeinander angelegten und aufeinander folgenden Bundeschlüssen und die neutestamentliche Anschauung von der οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν Eph. 1, 10 richtig auszulegen geglaubt.»[46]) Både N. T. og G. T. bekrefter at teologien har truffet det riktige her, forutsatt at en er klar over hva en mener med frelseshistorie. Det betyr et syn på åpenbaringen som hevder en kontinuitet fram til fullendelsen, men ikke slik at en regner med en jevn og stadig stigning. Det må være plass for tilbakeslag og framfor alt til Guds suverene inngripen når han finner det for godt.

På grunnlag av det som er sagt her om prinsippene til retningen, sier det seg selv at allegoriseringen kommer til kort overfor en kritisk prøvelse. Den er jo en følge av at mennesker vil disponere over teksten og få den til å stemme med sine egne retningslinjer slik at Guds direkte tale gjennom den ikke kommer klart fram. Så avskrekkende eksempler som Vischer og Hellbardt kan oppvise på dette området, viser jo også til evidens at det dreier seg om vold mot tekstens likeframme tale. De har ikke trukket konsekvensen av den forskjelligheten i «Austeilung» og «Darbietung» som ble uttrykkelig framhevet av Vischer. En grundig kritikk av Vischers resultater på dette området har særlig von Rad gitt.[47])

Til tross for at en må tilkjenne Vischer og Hellbardt all ære for motivene, må en beklage at resultatene ikke yter Den hellige skrift mer rettferdighet enn de gjør.

*

45) Johannes Hempel: Altes Testament und Geschichte, 1930, s. 73. — 46) Theol. Bl. 1938 sp. 75 f. — 47) Theol. Bl. 1935, særlig sp. 250 f.

Det synet som Vischer og Hellbardt har gått inn for med så stor styrke, kunne altså ikke tilfredsstille kravet om en dypere teologisk forståelse av G. T. Det er imidlertid riktig som Hellbardt sier at dersom en vil levere en i egentlig forstand teologisk utleggelse, så kan dette ikke bare være et donum superadditum til alle mulige andre utleggelsesmetoder, men det må være grunnlag og siktepunkt for alt annet arbeid med tekstene.[48]) Og Vischer har rett i den bebreidelsen han kommer med til den moderne gammeltestamentlige forskningen. Han sier at det eiendommelige er at den ikke prøver å tolke det som faktisk står, men at den prøver å rekonstruere en «opprinnelig» sammenheng og mening. En interpreterer tekstene bakover (nach rückwärts) for å få opplysninger om noe forgangent istedenfor å la dem peke framover på den kommende.[49]) Her rører han ved noe vesentlig. Det burde uten videre være klart for den kristne teologien at når vi tolker gammeltestamentlige tekster, så er det ikke bare for å finne ut hva de en gang hadde å si til samtida si. Dette er selvsagt et legitimt teologisk krav. Men den historiske forståelsen er ikke alt. Det er like legitimt og viktigere å bli klar over hva tekstene har å si i lyset fra den kristne troen og hvilket budskap de har i dag. Teologien er menighetens oppgave, og den skal tjene menighetens kristelige liv. Dette synspunktet har vært for svakt understreket av den gammeltestamentlige forskningen i nyere tid, noe som altså utvilsomt henger sammen med alt det nye stoffet som er kommet til i historisk-filologisk og religionshistorisk henseende. Som eksempel på hvordan dette synspunktet er kommet ubehjelpelig til kort kan Gunkels Genesiskommentar tjene, i og for seg et utmerket arbeid, men ikke noe teologisk arbeid. En kan også minne om Canneys foredrag «The anthropological Approach to the Old Testament» på den 18. internasjonale orientalistkongressen i Leiden i 1931, hvor han krevde at G. T.s religion skulle utforskes og framstilles uten ethvert hensyn til N. T. eller noen nåtidige religiøse behov. Som eksempel på en slik tolkning nevner Canney Mowinckels framstilling av skapelsesfortellingen på grunnlag av kultdramaer fra Jahves tronstigningsfest. Og selv der hvor en virkelig føler problemet og søker å komme til rette med det, er det vanskelig å fri seg fra de tradisjonelle synspunktene. Eksempelvis kan nevnes *Joh. Lindblom,* som søker å komme til et resultat ved å anvende den idékritiske metoden og derfor blir hengende igjen i kvantitative synspunkter.[50]) Angående Mowinckels arbeid «Det gamle testamente som Guds ord» fra 1938 kan henvises til Ivar Seierstads påvisning av

48) Theol. Bl. 1937 sp. 132. — 49) Christuszeugnis s. 35. — 50) Den gammeltestamentliga religionens egenart. 1935. Gamla testamentet i kyrka och teologi, 1939.

at han ikke har greidd å frigjøre seg fra relativismen i synet på den gammeltestamentlige åpenbaringen.[51])

Positive bidrag til løsningen av problemet med den teologiske forståelsen av G. T. har særlig *Gerhard von Rad, Walther Eichrodt, Volkmar Herntrich* og *Helmuth Schreiner* gitt. Synspunktene deres faller ikke sammen i alle detaljer. Men felles for dem er dette at de hevder at G. T. må forståes ut fra et genuint kristelig synspunkt, ikke som et toppunkt i den orientalske religionsverden. Kravet om den forutsetningsløse vitenskapen kan ikke være fruktbart når det gjelder å finne fram til et holdbart prinsipielt syn på G. T. Der må en stadig ha in mente at det dreier seg om den kristne kanon, og at det er en forbindelse på den frelseshistoriske linjen mellom G. T. og N. T.

Dette betyr ikke at en utleverer G. T. til en vilkårlighet i tolkningen uten hensyn til den historiske forståelsen av tekstene. Schreiner sier om dette at vi prøver å forstå den ubetingede meningen med et ord ved hjelp av eller gjennom den historiske meningen. «Denn es handelt sich — —, erstens nicht darum, den historischen Sinn beiseite zu schieben, sondern seine Aufbauelemente in das Verstehen einzuschliessen; zweitens nicht um x-beliebige Hörer und neugierige Frager, sondern um Menschen die dem Wort Jesu gehorsam sein wollen. Also: es sind gerade nicht alle möglichen Lagen und Fragen gegeben, sondern einzig die Lage und Frage des Christlichen Glaubensverständnisses.»[52])

von Rad har behandlet spørsmålet i et utmerket lite skrift «Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament».[53]) Han holder her fram at vi hører på G. T. fordi vi tror Jesu og apostlenes ord om at den Gud som G. T. taler om, er Jesu Kristi far, og at G. T. allerede i det skjulte taler om Herren og hans komme. I likhet med Hellbardt[54]) viser von Rad til Hebr 1, 1. En må gjøre alvor av at der er enhet mellom gudsåpenbaringen i G. T. og N. T. Der er *én* tale fra den samme Gud det dreier seg om i de to paktene. Men en må da gjøre alvor også av uttrykkene πολυμερῶς og πολυτρόπως i Hebr 1, 1.[55]) Fordi om vi har den ene Guds tale i de to testamentene, så er det en betydelig forskjell mellom dem. I de to adverbiene ligger en henvisning til de formelle og innholdsmessige ulikhetene innenfor G. T. Dette sier oss noe om den foreløpige og ufullkomne karakteren til denne åpenbaringen. Derfor er også den historisk-kritiske forskningen nødvendig. Det er blant annet på grunnlag av den en forstår veksten i åpenbaringserkjennelse som utvilsomt går

51) TTK 1939 s. 95 ff. — 52) Das AT in der Verk. s. 25. —53) Hefte 20 av skriftrekken Theologia Militans, 1938. — 54) Das AT und Das Ev. s. 21. — 55) Fragen s. 16 f.

for seg innenfor den gammeltestamentlige historien. — Dette grunnleggende synspunktet skulle være holdbart når det gjelder å få et virkelig teologisk syn på G. T. Da beveger en seg ikke lenger i relative, kvantitative forhold, men det dreier seg om kvalitet. Og der ligger til syvende og sist svaret på spørsmålet. Som gudsåpenbaring er G. T. og N. T. av samme kvalitet i forhold til alt annet skrevet og talt. Samtidig unngår en enhver nivellering eller identitetserklæring overfor de to testamentene. Det er den samme Gud som taler, men gjennom ulike midler.

Om en må avvise den Vischer—Hellbardtske kristologien, så må en likevel ta det nødvendige hensynet til et riktig forstått kristologisk synspunkt. Messias-profetien i G. T. forlanger det. Men som blant annet Eichrodt holdt fram, blir dette synspunktet ikke eksklusivt, det må innordnes i det hovedsynspunktet von Rad utleder av Hebr 1, 1. En må som nevnt oppfatte forholdet mellom forjettelse og oppfyllelse slik at Jesus er G. T.s Messias. Her peker både Herntrich og Schreiner på Luk 4, 14 ff.[56]) Schreiner kaller stedet et locus classicus for den teleologiske skriftforståelsen. Da Jesus leste Jesaja 61 i synagogen, var det ingen av tilhørerne som ikke oppfattet stedet som en messiasprofeti. Og så sa Jesus: «*I dag* er dette Skriftens ord oppfylt for eders ører.» Det betyr at han er den Messias som G. T. vitner om og forjetter. Messias er Jesus. En finner derfor ikke Kristus i alle de forskjellige fenomenene i G. T. slik som Vischer og Hellbardt ville. Men en finner ham i tekstenes vitnesbyrd. Det er dette von Rad vil presisere når han taler om Kristi realpresens i G. T., om at Kristus er G. T.s logos.[57]) G. T. inneholder altså et forhåndsvis kristusvitnesbyrd.

I sammenfatningen av disse to synspunktene på grunnlag av Hebr 1, 1 og Luk 4, 14 ff., har vi en kvalitativ avgjørelse av spørsmålet om det prinsipielle synet på G. T. ut fra teologisk interesse. Det sier seg selv at det gikk an å anføre flere og andre nytestamentlige belegg for disse tankene, men de to stedene er valt på grunn av sin pregnans. Det er den ene Gud som åpenbarer seg både i G. T. og N. T. Og G. T. inneholder et forhåndsvis kristusvitnesbyrd. Dette er ikke noe tilbakesteg og betyr ikke at en engstelig og nølende henger etter i forhold til mer dristige og trosvisse formuleringer, slik som Vischer og Hellbardt har formulert dem, men det betyr ganske enkelt at en er lydig mot ordet i G. T. og N. T.[58]) Erkjennelsen av dette må være bestemmende for behandlingen vår av den gamle pakts bok både eksegetisk, bibelteologisk og homiletisk.

56) Volkmar Herntrich: Das Glaubenszeugnis des Alten Testaments und das Bekenntnis zu Jesus Christus, 1935, s. 39. — Schreiner s. 21. — 57) Fragen s. 11 f. — 58) Eichrodt: Worin gründet, s. 15.

GAMMELTESTAMENTLIG SALME-GODS I LANDSTADS REVIDERTE SALMEBOK

Av Hermann Norendal.

All salmediktning i den kristne verden har to inspirasjonskilder til felles: Guds ord og den kristne erfaring. Guds ord er overalt og til alle tider det samme; den kristne erfaring likeså — iallfall i sine hovedtrekk. Det som Grundtvig kaller salmenes kongevei til Gud, faller derfor til alle tider ens. Snart krøker den seg i skarpe kurver fram gjennom dødsskyggens daler «hvor tåkene henger», og hvor «det er tungsomt å gå», så foten blir trett og sjelen nedbøyd og bruser, snart snor veien seg over jevnet mark, snart fører den sjelen oppover fra kraft til kraft til Gud på Sion. Og overalt er den merket med de samme menneskelivets merkesteiner mellom vugge og grav. Og alt etter som veien faller, har i alle riker og land og i alle tidsaldrer den troende sunget ut sin angst og syndekvide, sin salige erfaring av Guds nåde, sin sorg, sin glede, sin tro og sitt evighetshåp, eller hva det ellers kan være som rører seg i hans hjerte under vandringen her nede og ved dens milepeler. Derfor vil en troende i det 20. århundre kjenne seg igjen i det som Herrens venner kvad for århundrer eller årtusener siden. «Slektenes ungdom i sangen har møte» med de gamle som er vandret bort. Sangen blir et av de sterkeste bindeledd mellom slekter som gikk, og som kommer, og den skal aldri høre opp. «Sangen har evighet» —

> aldri forstummer
> tonen fra himlen
> i sjelens glade pilgrimssang.

Men vel er det så at tonen fra himmelen ikke alltid er like sterk under slektenes gang, og den har ikke alltid den samme klangfarge. Det har seg som med sollyset. Når solstrålen brytes i prismet, dan-

ner den et mangefarget spektrum. På samme måten brytes Guds lys i de forskjellige folks og tiders sjel og danner et broket spektrum som åpenbarer for oss Guds rikes uendelige mangfoldighet. Mangfoldig, — dog ens i grunnen. Salmenes språk er et esperanto som ikke bare trosser tidsgrenser, men også lande-, folke- og språkgrenser, — forener og forsoner.

Aldri har tonen fra himmelen lydt renere, klarere og sterkere enn i landet hvor kildene sprang. Dit må derfor enhver som griper Davidsharpen vende tilbake om den skal få den rette stemning.

Ganske naturlig er det Det nye testamente, framfor alt evangeliene, som har inspirert salmedikterne. Men også Det gamle testamente har gjort sin gjerning. Det gammeltestamentlige innslag i våre salmebøker var visstnok forholdsvis større i gamle dager enn nå. I ethvert fall var det stort nok til i sin tid å bringe dikteren Welhaven i harnisk. I sitt lille — sikkert velmente — skrift i 1840, «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke», feller han en skarp dom over de gamle salmer i Kingos grunnleggende salmebok. Han finner en «Masse gedigen Jødedom» i dem, som ikke bare virker forstyrrende, men også trekker kristendommen ned til jødedommens snevre idékrets. «De massive Anthropomorfismer» fra det mosaiske tempel klinger skurrende inn i den kristne kirke. Alt dette bør innskrenkes, og den kristne helligdom må «agte sine egne Palmer og Lilier høiere end Arons spirende Mandelkjep», for Det nye testamente har sine «rige poetiske Aarer og en eiendommelig Billedflor» som ennå er lite benyttet. Ja, en kan ikke engang ønske hine gamle bilder og allegorier brukt i samme utstrekning som av Jesus og apostlene — ifølge Welhaven.

Så galt som Welhaven ville ha det til, var det nå ikke, og i vår tid kan en iallfall ikke si at Det gamle testamente dominerer i salmeboka. I Landstads reviderte salmebok er det ikke mer enn høyt regnet 30 av dens 886 salmer, ikke fullt 3,4 %, som direkte har sitt skriftmessige grunnlag i Det gamle testamente, men selvfølgelig er det mange flere som i større eller mindre grad alluderer til steder i Det gamle testamente eller bruker bilder og vendinger derfra. Men er tallet lite, så hører til gjengjeld flere av våre ypperste kirkesalmer nettopp til den gammeltestamentlige gruppe.

Det er selvsagt ikke alle de gammeltestamentlige skrifter som har virket like inspirerende. Av de nevnte 30 salmer henter omkring et snes stykker sitt emne fra Salmenes bok, resten fra forskjellige andre hold.

Opphavsfortellingene, særlig skapelses-, paradis- og syndefallsberetningen, finnes det naturligvis en mengde hentydninger til i

mange salmer, men som direkte motiv eller eneste motiv er de i virkeligheten ikke benyttet. Sedvanlig er de flettet sammen med andre skriftstykker, f. eks. Salme 8 eller 19, eller med steder i Det nye testamente.

I en salme som L. R. nr. 360: *I Edens sæle sumar,* tar Blix sitt utgangspunkt i den skjønne beretning om paradiset i 1 Mos 2, særlig i ordene om livstreet, og i 1 Mos 3 om fallet, som stengte veien til livstreet og gav døden rådvelde i verden. Men allerede i v. 2 går han over på nytestamentlig grunn:

> Or Kristi grav er runne
> det tre på betre vis,
> og livet atter funne
> som kvarv frå paradis,

— funnet for hver den som setter sin tro og sitt håp til Kristus.

Et vakkert motiv som ofte går igjen, er 1 Mos 28, 11—22. Dette nyttes av Landstad i nr. 16: *Her er Guds hus og himlens port,* som er en poetisk gjengivelse av fortellingen om Jakobs drøm, men den nytestamentlige tankegang bryter igjennom:

> Her er Guds hus og himlens port,
> herfra det går en stige,
> av ord og sakramenter gjort,
> helt opp til himmerike.

Landstads salme er vakker, men motivet er utnyttet med større inderlighet i nr. 863, Sarah Adams salme: *Nearer my God to thee, nearer to thee,* en salme som virker så sterkt dragende oppad ved tanken som er salmens alfa og omega: Nærmere deg, min Gud. Det er en salme både med religiøs varme og høy poetisk flukt, og en kan nok forstå hvorfor den i vår tid er en av verdens mest sungne salmer. Og den vil nok holde stillingen selv om man må slå en strek over legenden om at det var til dens ord og toner «Titanic» sank i dypet.

Et gammeltestamentlig motiv fra de historiske bøker finner vi i nr. 197 av *Paul Eber* (d. 1569), Luthers og enn mer Melanktons trofaste medarbeider. I salmen: *Wenn wir in höchsten Nöten sein,* går han ut fra de vakre slutningsordene i kong Josafats bønn i 2 Krøn 20, 6—12: «Vi vet ikke hva vi skal gjøre; men til deg er våre øyne vendt.»

Salmen er sikkert blitt til under vanskelige ytre eller indre forhold, og en hymnolog, Winterfeld, sier om den: «Her har vi begge

deler: et angstfullt rop av det dype og en troskraftig sang i høyere kor. Vi hører her en sjels salme, som midt i sin trengsel og engstelse blir seg bevisst at vår tro er den seier som har overvunnet verden.»[1])

Salmen er til «At bede naar Krig oc Feide, eller anden stor plage oc trang er for haanden», og den har vært flittig brukt og har trøstet mange.

Den er oversatt av Hans Thomissøn og har hatt plass i alle våre kirkesalmebøker.

Søker vi etter motiver fra skriftprofetene, finner vi først nr. 31, hvor utgangspunktet er Jes 6, spesielt serafsangen i v. 3, som for øvrig har en parallell i Åp. 4, 8. Den latinske intonasjon er en verdig og mektig lovprisning som kulminerer i det klangfulle og tusenstemmige kor av alle himmelens og jordens hærskarer:

Te Deum laudamus,
te dominum confitemur,
te aeternum patrem
omnis terra veneratur.

Tibi omnes angeli, tibi coeli
et universae potestates,
tibi cherubim et seraphim
incessabili voce proclamant:

Sanctus, sanctus, sanctus
dominus deus sebaoth!
pleni sunt coeli et terra
majestate gloriae tuae.

En mer høystemt og fulltonende lovprisning finnes ikke i noen salme. Det er som en føler hvordan «tresklenes poster bevet ved de ropendes røst», og en får selv noe av den følelsen som gjennomstrømmet den unge, bevende Jesaia og fylte ham for livet med den dypeste ærefrykt for den høyt opphøyede Guds hellighet.

Og likevel er ikke den poetiske kraft og skjønnhet det vesentlige i denne salmen. Det er treffende som Landstad sier: «Denne Sangens store Anseelse og almindelige Udbredelse grunder sig ikke derpaa, at den aander nogen høi Poesi i almindelig Forstand, men derpaa at den aander høi og himmelsk Sandhed, at den indeholder et klart og kraftigt Vidnesbyrd om den hellige almindelige Kirkes Tro fra de ældste Tider og gjennem alle Slægter, og den har derfor

1) J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie, Bergen 1879, I, s. 534 ff.

været betragtet mere som en *Bekjendelse*, end som en almindelig Salme.»[2]) Han sikter da til at salmen snart forlater sitt utgangsmotiv og går over til i bunden stil å gjengi den nikenske trosbekjennelse med dette symbols særlige vekt på den 2. trosartikkel. Derved blir Kristus salmens hovedinnhold:

Tu rex gloriae Christus,
tu patris sempiternus es filius,
tu ad liberandum suscepisti hominem
nec horruisti virginis uterum.

Tu devicto
mortis aculeo
aperuisti credentibus
regna coelorum.

Tu ad dexteram dei sedes
in gloria patris,
judex crederis esse venturus.

Denne berømte lovsang, *Hymnus in honorem sanctae Trinitatis*, eller — som den kalles etter begynnelsesordene — *Te Deum laudamus* eller bare *Te Deum*, er en av kristenhetens eldste og innen alle kirkesamfunn mest brukte salmer. Den har gjennom seklene lydt og lyder fremdeles stadig ved helligdagenes gudstjenester og ved daglige andaktsstunder. Den har utallige ganger vært menighetens stemningsfulle takk og lovprisning ved store hendelser i kirkens eller verdens historie.

Det har imidlertid ikke lykkes å bringe på det rene hverken salmens forfatter eller alder. Gamle sagn forteller snart at forfatteren skal være biskop Ambrosius av Mailand — derav navnet «Den ambrosianske lovsang» —, snart Ambrosius og kirkefaren Augustin i fellesskap ved den høytidelige anledning da Augustin ble døpt i 387. Men det er usikkert. Her, som så ofte ellers, er det en av Herrens navnløse venner som har fått nåde til å skjenke menigheten en skatt for alle tider. Det eneste sikre synes å være at salmen stammer fra Østens kirke og er av en — likeså ukjent — oversetter blitt overført til latin, kanskje i det 4. århundre. I ethvert fall har den i det 6. århundre vært alminnelig brukt i den vesterlandske kirke i sin latinske form.

Å oversette en salme som denne er ikke noe lett stykke arbeid.

2) M. B. Landstad: Martin Luthers Aandelige Sange, Kristiania 1855, s. 145 ff., hvor han vier denne salmen en omstendelig omtale.

Originalen har ikke vers av bestemt lengde, og antallet stavelser i verslinjene er meget forskjellig. Den har for så vidt mer form av en kantate enn av en vanlig salme. De eldste av de mangfoldige oversettelser er derfor i ubunden stil. Den første som fikk i stand en metrisk oversettelse, var Luther. Vår oversettelse er av Landstad, men han bygger på eldre forsøk, særlig et fra omkring 1700. Den må sies å være vellykket, men Landstad har rett når han skriver: «Men jeg maa her som saa ofte beklage, at hvordan det nu for Resten lykkes med Aand og Mening, saa staar Latinens vældige Klang og Kraft aldrig til at gjengive i vort Sprog.»[3])

Salmen har i en eller annen form hatt plass i alle våre kirkesalmebøker og mange andre samlinger. Helligprisningen i Jes 6, 3 forekommer i flere andre salmer, f. eks. L. R. nr. 8, 3 og 28.

Jes 35 hvor profeten spår at Guds folks elendighet skal omskiftes til herlighet både timelig og åndelig når Messias kommer, har i nr. 103 fått en dikterisk utformning av Grundtvig i hans billedrike språk:

> Blomstre som en rosengård
> skal de øde vanger,
> blomstre i et gyllenår
> under fuglesanger;
> møtes skal i stråledans
> Libanons og Karmels glans,
> Sarons yndigheter.

Salmen er en av nyhetene i L. R.

En annen mektig salme som er inspirert av de profetiske skrifter, er nr. 90 — dommedagssalmen —, skrevet av fransiskanermunken *Thomas fra Celano* (d. omkr. 1255). Den bygger på Sefanja 1, 14—2, 3, profetens alvorstunge tale om Herrens dag som skal være «en vredes dag, en nøds og trengsels dag, en omstyrtelsens og ødeleggelsens dag, en mørkets og dunkelhets dag, en skyers og mulms dag». Salmen, som er på 17 vers, er glimrende bygd. Selve ordvalget og de mørke, tunge vokaler i første del av salmen, gir et uhyggelig uttrykk for Herrens forferdelige dag og for synderens nød og angst. Det kommer som tordenbrak fra oven:

> Dies irae, dies illa
> solvet seclum in favilla,
> teste David cum Sybilla.

[3]) Samme sted.

Quantus tremor est futurus,
quando judex est venturus
cuncta stricte discussurus!

Tuba mirum spargens sonum
per sepulcra regionum
coget omnes ante thronum.

Så kommer fra v. 8 synderens ydmyke bønn. Her slår salmen over i lyse, lette vokaler:

Rex tremendae majestatis,
qui salvandos salvas gratis
salva me, fons pietatis!

Recordare, Jesu pie,
quod sum causa tuae viae,
ne me perdas illa die!

Denne patos-mettede salme fra middelalderen er oversatt mange ganger og på mange tungemål. Det er bare merkelig at den ikke tidligere har fått plass i våre salmebøker. Den er i L. R. redigert «etter forskjellige oversettelser», deriblant vel en av J. H. H. Brochmann. Men som så ofte er meget blitt borte på veien, ikke bare en stor del av salmens veldige kraft, men framfor alt den herlige vokalmusikk. Salmen blir lest eller sunget ved alle katolske voksenbegravelser.

Av nyere salmer som tar sitt utgangspunkt i profetenes skrifter, har vi nr. 75, Blix's *Seg Jerusalem, sjå din konung kjem,* som bygger på Sak 9, 9—10. Dens grunntone er en sterk appell om å ta imot Frelseren, fredsfyrsten, når han kommer til sitt folk.

Ellers er det naturlig nok de poetiske bøker, særlig Salmenes bok, som har vært den rikeste inspirasjonskilde. Davids salmer var fra første stund av et ledd i de troendes gudstjenester, enten i sin opprinnelige form eller som salmer og sanger laget etter deres forbilde (Ef 5, 19; Kol 3, 16). Og ned gjennom alle tider har de gammeltestamentlige salmer bevart sin tiltrekning. Den gudsåpenbaring, den religiøse erfaring og følelsesrikdom som stråler ut fra dem, taler fremdeles til alle troendes hjerter. De har evighetstonen og universalismens ånd over seg.

I vår kirke var det Luther som med sitt geniale blikk først så de skatter som er gjemt i Salmenes bok. Under sin oversettelse av denne ble han mektig grepet av ordet i Salme 96, 1: «Syng for

Herren en ny sang, syng for Herren all jorden!» Og det rette utgangspunkt måtte da være nettopp Davids salmer. I sin fortale til Salmenes bok spør han hvor en finner skjønnere ord for glede enn i lov- og takkesalmene. Der ser en inn i alle helliges hjerter som i en deilig hage, ja, som i selve himmelen, hvor skjønne, glade tanker på Gud og hans nåde spirer fram som herlige blomster. Hvor finner en på den annen side dypere og mer jammerfylte ord for synd og sorg enn i klagesalmene? Der ser en atter inn i alle helliges hjerter som i selve døden, ja, helvete, når hjertet er fylt av mørke og angst for Guds vrede. Og slik gir salmene uttrykk for alle følelser og stemninger. «Derav kommer det også at salteret er alle helliges bok, og enhver finner i et hvilket som helst tilfelle salmer og ord der som passer for ham og er for ham som om de var skrevet for hans skyld, og han kan selv hverken skrive, finne eller ønske dem bedre.»

Dog er det ikke Det gamle testamente og dets gudsdyrkelse tatt for seg selv som virker inspirerende på Luther, men Det nye testamente som ligger skjult i Det gamle, eller Det gamle testamente som vitner om Kristus. «Således er nå i Det nye testamente en bedre gudstjeneste som salmen sier dette om: Syng for Herren en ny sang, syng for Herren all jorden! For Gud har gjort vårt hjerte og mot lystig og glad ved sin kjære sønn, som han har gitt for oss til forløsning fra synd, død og djevel. Den som for alvor tror dette, han kan ikke annet, han må med lyst både synge og tale om det, så andre også må høre det og komme for å ta del i det. Men dersom noen ikke vil tale og synge om det, så er det tegn på at han ikke tror og ikke hører til det nye gledelige testamente, men er under det gamle, trege og kjedelige testamente.»[4])

Derfor blir Luthers bearbeidelser av Davids salmer aldri bare en overføring til et eller annet av våre versemål som så mange hadde forsøkt før ham. Nei, de gamle salmer fødes på nytt i hans egen sjel som er opplyst av evangeliets lys, og de er gjengitt så sant og friskt som bare selvopplevelsen kan gjøre det. Hans salmer blir nytestamentlige etter sitt innhold.

Så tok Luther fatt på salmediktningens vanskelige kunst, ja, den mest krevende og opphøyede av all diktekunst — enda han gjorde ikke krav på å være dikter. Han ble, som så ofte ellers, drevet fram av nød og trang. Men det viste seg at han nettopp var mannen for å gi sin unge kirke mesterverker som vil leve til de seineste tider.

Vi har i vår salmebok tolv salmer som helt og tre som delvis

4) Fortalen til Dr. Martin Luthers Åndelige sanger, Leipzig 1545. Her sitert etter Landstad: Martin Luthers Aandelige Sange, s. 24 ff.

skriver seg fra Luther selv, dessuten seks oversatte. Av alle disse har imidlertid bare tre sitt skriftmessige grunnlag i Det gamle testamente.

Den eldste av disse er muligens nr. 43, bygd på Salme 130. Det fortelles at Luther en gang ble spurt om hvilke salmer han regnet for de aller beste, og han svarte da: «Psalmi Paulini.» Og da hans bordfeller trengte inn på ham for å få vite hvilke salmer dette var, svarte han: «Salme 32, 51, 130 og 143» — som alle hører til de såkalte botssalmer. Og særlig i Salme 130, *De profundis,* kommer, som Delitzsch sier, det naturlige menneskes fortapthet og forløsningens åndelige vesen til i sannhet paulinske uttrykk.[5])

Luthers salme *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* er ord til annet en tro gjengivelse av Salme 130, men har likevel reformasjonstidens levende ånd over seg. Det nye testamentes grunntanke, som også var reformasjonens, at mennesket ikke blir rettferdiggjort ved gjerninger, men bare av nåde ved troen, er også den bærende tanke i Luthers salme. At også Luthers egne erfaringer avspeiles i den, er merkbart. Det er også verdt å merke seg hvordan stemningen i begge salmer hever seg trinn for trinn opp fra «det dype» til en stadig gladere stemning og ender til sist som en seierssang.

Salmehistorien vet å fortelle at denne salmen trøstet Luther selv i de tunge stunder under riksdagen i Augsburg, da det syntes å være spørsmål om reformasjonens være eller ikke være, liksom den har trøstet mange andre. Den ble allerede i reformasjonstiden brukt som gravsalme, og ble f. eks. sunget da Luthers kurfyrstelige venn og beskytter Fredrik den vise (d. 1525) ble ført til sitt siste hvilested. Med denne salmen ble også Luthers eget avsjelede legeme møtt i Halle da det ble ført hjem fra Eisleben til Wittenberg i 1546.[6])

Salmen har hatt plass i alle våre salmebøker unntagen Evangelisk-kristelig salmebok.

Landstads oversettelse er en tro gjengivelse av Luthers salme.

Fra Luthers viktigste «salmeår», 1524, skriver seg nr. 629: *Wär Gott nicht mit uns diese Zeit,* som således også hører til hans eldste salmer. Den bygger på Salme 124, som taler om de farer som hadde truet Israel fra fiendens side, og om hvordan Herren hadde reddet sitt folk, som takker ham for frelsen. For Luther ble dette et uttrykk for de farer som truer Guds kirke som også har sine fiender, for Guds frelse og menighetens lov og pris. Han tenker da ikke bare på de rent ytre farer, men også på farer av åndelig art, farer som skyldes djevelen, verden og vårt eget kjød. «Fordi nå den

5) Franz Delitzsch: Die Psalmen, Leipzig 1867, s. 714. — 6) Skaar I, s. 635 ff.

kristelige kirke står i så store farer, så la oss også synge denne salmen Herren Kristus til ære, siden han uten avlatelse oppholder og verger oss mot sådanne fiender,» sier han.[7]) Salmen er en tro gjengivelse av originalen, men tidsforholdene i reformasjonstiden skinner igjennom når Luther taler om at

> vi er fattig folk og få,
> men mange hårdt vil mot oss stå.

Denne salmen har hjulpet mange Guds folk gjennom tidene under farer og fangenskap. Den var også til trøst i okkupasjonens mørke år i Norge, og da den steg under kirkehvelvet da det befridde Norge holdt sin takkegudstjeneste hin 10. juni 1945, hadde den virkelig takkesangstonen, ikke minst da ordene i siste vers stod for oss som tindrende sannhet:

> Gud være lovet at det glapp,
> de fikk oss ikke fanget!
> Som fuglen ut av snaren slapp,
> så er vi frelst utganget.
> Se snaren brast, og vi er fri,
> i Herrens navn så frelses vi,
> Gud råder jorderike.

Salmen har stått i alle våre salmebøker unntagen Guldbergs og Evangelisk-kristelig.

Vår oversettelse er av Landstad og følger trofast sin tyske original.

Men enda sterkere løftet seg mot himmelen både i kritiske, alvorsfylte øyeblikk under krigen og besettelsen i vårt land og under frelses- og frihetsgleden Luthers mest berømte salme, nr. 243 og 244: *Ein feste Burg ist unser Gott.*

Den er av noe yngre dato enn de to foregående, uten at det for øvrig har lykkes nærmere å fastslå dens alder. Det eneste sikre synes å være at den er blitt til en gang imellom riksdagene i Worms og Speier, kanskje helst under inntrykket av hva den siste kunne komme til å innebære for Luthers nye kirke. Salmen skal iallfall være brukt av Luther under riksdagen i Augsburg, så den er eldre enn denne. Ellers kan Landstad ha rett når han sier: «Men man behøver ikke som en Forherligelse af Salmen og dens Digter at paavise nogen bestemt Anledning. Alle disse Aar var en af Strid, Trængsel og Angest saare bevæget Tid, og medens mange begyndte at bæve, vige og vakle, saa opløftede Luther sine klare Øine til

[7]) Skaar II, s. 433 ff.

Høiderne, hvorfra Hjælpen skulde komme, talede, sang og styrkede Andre med sig selv i kristelig Frimodighed.»[8])

Salmens grunnlag er Salme 46, med minnelser om andre salmer som 18, 3; 60, 13 14, og den intonerer kraftig og virkningsfullt med omkvedet, sela-versene i de to siste strofer: Jakobs Gud er vår faste borg. Den gammeltestamentlige salme gir overbeviste og trossikre uttrykk for hvordan Israel har erfart den allmektige Guds hjelp under trengsler og farer; han er Israels sikre, klippefaste tilflukt og vern, og han knuser fiendene. Luthers salme følger sitt forbilde, men dog så at den farlige fiende for Luther er mørkets fyrste selv med all sin hær, og den nytestamentlige tankegang bryter hele tiden igjennom. Mot Satans arge list er vår egen makt intet verd, men Jesus Kristus, høvdingen for Guds hær, skal bringe seieren hjem. Salmen utmerker seg ved en enestående kraft som stiger mot slutten av hvert vers, og når klimaks i det siste «farlige» vers som kan gi noen hver troende som tar de sterke ord i sin munn, grunn til å overveie om han kan innestå for dem:

> Og tok de enn vårt liv,
> gods, ære, barn og viv,
> la fare hen, la gå!
> De kan ei mere få,
> Guds rike vi beholder.

Hele salmen er en seierssang, sier professor Stenersen, «hvis Kraft og Simpelhed et vantro Hjerte kun forgjæves vil prøve at efterligne».[9]) «Denne salme,» sier Luthers samtidige, Hieronimus Weller, «skal en synge med sterk stemme og fast tro, ikke alene i kirken, men også hjemme, når djevelen kommer over en med forskrekkelse.»[10])

Denne «reformasjonens marseillaise» som mange har ment står over sin bibelske original, er den mest brukte av alle den lutherske kirkes salmer. Den lød på Koburg slott i de kritiske dagene under riksdagen i Augsburg og over slagmarken ved Leipzig da Gustav Adolf stod overfor Tilly. Den har styrket de franske hugenotter og mangfoldige andre under trengsler og forfølgelser. Og i dag synges den på henved 200 språk over hele jorden.[11]) Det er visstnok ingen annen salme som har en slik utbredelse.

Denne Luthers hovedsalme er flere ganger oversatt til vårt språk, blant annet av professor Stenersen. Det var den første salme som ble oversatt til nynorsk, av Ivar Aasen. Vår nåværende oversettelse

8) Landstad: Martin Luthers Aandelige Sange, s. 127 ff. — 9) St. J. Stenersen: Udsigt over den Lutherske Reformasjon, Christiania 1864, II, s. 151. — 10) Skaar I, s. 621 ff. — 11) Den norsk-amerikanske prest og hymnolog Carl Doving i brev til forfatteren.

er av Landstad som meget godt gjengir kraften og stemningen i Luthers salme.

Salmen har hatt plass i alle våre kirkesalmebøker og mange andre samlinger.

Ingen som har følt ånden i Luthers troskraftige, frimodige og hjertelige, men samtidig ukunstlede, folkelige og ofte barnlig tiltalende salmer, vil undre seg over at de ble mottatt med glede. De ble først spredt i avskrifter, seinere trykt enkeltvis og i samlinger, og ble snart sunget overalt på melodier som ofte Luther selv hadde satt til dem. Og det finnes tallrike vitnesbyrd fra samtiden om hvordan de bidrog mektig til reformasjonens utbredelse. Den samme betydning har de hatt for ettertiden og vil få for framtiden. Det er derfor igjen rett som Landstad sier: «At Luthers Røst fremdeles maatte gaa gjennem Kirken og fornemmes ei alene i Læren og Ordets Prædiken, men ogsaa i Kirkens Salmesang, er et Ønske som vistnok Menigheden deler med mig. Den har ved sin Fylde af Sandheds Aand og Kraft vederkvæget saa mangt et Guds Barns Hjerte blandt dem, som ere henvandrede, og vil endnu gjøre det hos hver den, som fattig i Aanden og med et villigt Sind lytter til Ordet.»[12])

Men over de mest fulltonende av Luthers salmer svever inspirasjonens ånd fra Det gamle testamente.

Luther oppfordret også sine medarbeidere til etter salmistens og kirkefedrenes forbilder å skrive salmer på morsmålet til menighetens oppbyggelse, enkle, folkelige salmer som den menige mann kunne forstå. Det er interessant å følge denne salmediktning som nå tok til, framover og føle svingningene.

Skal en i få ord karakterisere den tyske salmediktning fra reformasjonstiden, kan vi si at den utmerker seg ved enkelhet, kraft og trosfylde, ren og tydelig bekjennelse. Salmene er oftest bekjennelses-, bønne-, trøste- og lovsalmer. Dette preg holdt seg ut gjennom reformasjonsårhundret eller vel så det, men taper etterhånden noe av reformatorenes trosfriskhet, vel under påvirkning av ortodoksien.

Av Luthers samtidige har vi *Johann Gramann* eller Poliander (d. 1541), som skrev den herlige salmen nr. 555: *Nun lob, mein Seele, den Herrn*, som nøye følger ord og innhold i Salme 103 og gjengir den i en skjønn form og med poetisk kraft og flukt. Gramann var blant de første som ble vunnet for Luthers lære, og det er sannsynlig at denne salmen hører til de eldste lutherske salmer, og den fikk sin historiske dåp allerede i reformasjonstiden og har siden vært benyttet ved mange historiske begivenheter. Den ble

12) Landstad: Martin Luthers Aandelige Sange, forordet.

således istemt til basunklang da Westfaler-freden avsluttet 30-årskrigens blodige oppgjør,[13]) og seinere har den vært sunget så ofte troende mennesker har opplevd Guds hjelp og nåde i sitt eget eller menighetens liv, og har følt trang til å vende seg til Gud med inderlig takksigelse og lovprisning.

Den har vært inntatt i alle våre kirkesalmebøker. Vår oversettelse skyldes Landstad, som med mesterskap gjengir den tyske original.

En salme som ganske selvfølgelig måtte virke inspirerende på salmediktere, er den vidunderlig skjønne Salme 23. Ingensteds i Det gamle testamente kommer vel tilliten til Gud, gleden, freden og tryggheten ved å være under hans omsorg og styrelse så sterkt fram som her. Selve motivet, hyrdemotivet, er betagende og uttrykker at hyrden har omsorg for sin hjord, skaffer den det den trenger og verner den mot alle farer. Dernest taler det om det nære og gode forhold mellom hyrden og hans hjord. «De andre navn som Skriften gir Gud, lyder så altfor herlige og majestetiske,» sier Luther, «og fører en viss sky og frykt med seg, når en hører dem nevne; således når den kaller Gud vår «Herre», «Konge», «Skaper» osv. Av dette slags er ikke det lille ordet «hyrde». Det lyder helt vennlig og bringer de gudfryktige, når de leser eller hører det, straks en følelse av sikkerhet, trøst og tillit, slik som ordet «fader». Den høyeste kjærlighet, den største troskap, den moderligste ømhet, den hele, fulle forbarmelse ligger skjult i dette navnet «hyrde».» Flere av de salmer som bygger på Salme 23, korresponderer for øvrig med Joh. 10, 11—16.

«Hyrdesalmen» ble i reformasjonstiden brukt av *Andreas Knopken* (d. 1539), en av Luthers første medarbeidere, i salmen nr. 270: *Wat kan uns komen an vor noth*, hvor han på en mesterlig måte anvender den gammeltestamentlige salme i nytestamentlig ånd:

> Hva kan oss komme til for nød,
> mens Herren selv oss føder?
> Han metter oss med himmelbrød
> og til sitt bord oss nøder;
> vår tørst og vederkveger han
> og lesker oss med livsens vann,
> med Helligåndens nåde.

Denne rike, helt igjennom bibelske salme har hatt plass i alle våre salmebøker unntagen Evangelisk-kristelig. Oversetteren er ukjent.

En annen av Luthers medarbeidere, seinere et av hans smertensbarn, var *Johannes Agricola* (d. 1566), som har skrevet nr. 22:

13) Skaar I, s. 226 ff.

Frölich wollen wir Alleluia singen, som er en fri og meget utvidet bearbeidelse av den korteste av alle salmene i Det gamle testamente. Salme 117 (2 vers), *Laudate dominum omnes gentes,* en oppfordring til alle hedningefolk om å prise Herren for hans miskunnhet og trofasthet. Agricolas salme kunne for øvrig også være bygd på Salme 100, — så ifølge L. R.

Salmen ble opptatt i de eldste lutherske salmebøker, men utelatt i de seinere, inntil Landstad oversatte den og opptok den på nytt.

Philipp Nicolai (d. 1608) avslutter rekken av den lutherske kirkes eldre salmediktere, hvis fellestrekk er at de med ekte kirkelig holdning synger om de trossannheter som er alle sanne kirkelemmers felleseiendom. Philipp Nicolai anslår en ny tone som mer og mer blir grunntonen i den følgende tids salmediktning, — en dyp inderlighet og en større subjektivisme, de personlige følelser og erfaringer behersker salmen. Tredveårskrigen gjorde vel sitt til dette. Liksom kong Davids herligste salmer ble til under nød og trengsel, når hans hjerte sukket til Gud etter hjelp, således ble tredveårskrigens trengsler i Tyskland for mange en hard, men også en lutrende tid, og dette avspeiler seg i salmediktningen. Etter sitt innhold er salmene ofte kors-, trøste- og dødsberedelsessalmer. Formen blir mer kunstferdig og metrikken strengere.

Noe av dette kommer allerede til orde i nr. 119 av Philipp Nicolai: *Wie schön leuchtet der Morgenstern,* «ein Geistlich Braut-Lied der gläubigen Seelen von Jesu Christo ijrem himmlischen Brautigam», altså en salme som hører til den tids «Jesus-salmer», som priser Jesus som det herligste av alt i himmel og på jord.

Salmen er en meget fri bearbeidelse av Salme 45 og helt av nytestamentlig karakter. I likhet med Philipp Nicolais mektige salme «Sions vekter hever røsten», minner den om de gamle middelalderske vektervers. Kristus, «morgenstjernen», dominerer salmen og har gitt den dette navn. «En Salme som denne,» sier Skaar, «hvori glødende Kjærlighed til Frelseren har fundet sitt Udtryk, en Salme, hvori hvert Vers er gjennemaandet av den Bekjendelse: Du er den deiligste blandt Menneskers Børn, thi Naade er udøst paa dine Læber, maatte vinde Indgang i den Menighed, hvem Jesus er bleven til Visdom fra Gud, til Retfærdighed, Helliggjørelse og Forløsning».[14]) Den fant derfor også inngang så vel ved bryllup og nattverd som ved dødsleiet.

Salmen har hatt plass i alle våre salmebøker unntagen Guldbergs og Evangelisk-kristelig. Oversettelsen er av Landstad på grunnlag av eldre oversettelser.

14) Skaar I, s. 368 ff.

Til overgangstidens diktere hører også *Anders Kristensen Arrebo* (d. 1637). Han er en av dem som har nyttet Salme 23 i *Herren han er min Hyrde god,* i L. R. nr. 518 med den endrede begynnelse: Min hyrde, det er Herren god.

Den minner om Knopkens salme på samme grunnlag ikke bare i det ytre idet den har samme verseform og samme versetall, men innholdet har også mye til felles.

Den har vært å finne i alle våre salmebøker unntagen Evangelisk-kristelig.

Av hans andre bearbeidelser av Davids salmer har vi nr. 356 (sterkt forkortet): *Om Salighed oc Glæde,* som er en helt igjennom nytestamentlig refleks av Salme 118, 15 ff.

Den kom først ved Landstad og Hauge inn i salmebøkene våre.

Arrebos salmer ble beundret i hans samtid, og han kan betraktes som en forløper for Kingo.

Paulus Gerhardt (d. 1676) regnes vel av de fleste som den lutherske kirkes største salmedikter nest Luther selv. Han står på sin tids høyeste utviklingstrinn og forener begge tidens retninger i sin diktning. Hans salmer er preget av en inderlig tro, dybde, enfoldighet, kraft og kjærlighet og har samtidig en skjønn og folkelig form.

Høyest blant dem står vel nr. 198, *Befiehl du deine Wege,* en enestående salme. Den parafraserer på en kunstferdig, men likevel enkel og inderlig måte Salme 37, 5: «Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wirds wohl machen,» som det het i Luthers bibeloversettelse. Dette skriftsted er flettet inn i salmen som akrostikon, slik at hvis en leser det første eller de første ordene i hvert vers nedover, danner de bibelordet: Velt på Herren din vei, og håp på ham, han skal det gjøre.

Denne salmen ånder av en fullkommen tillit til Guds styrelse og omsorg som neppe noen annen salme. Selv om det ser aldri så vanskelig og uforståelig ut, gjelder det bare tålmodig å stole på ham som har alle midler til å hjelpe i sin hånd og overlate alt til ham. Så vil hjelpen komme i sin tid, virksom og uventet. Det er en utpreget trøstesalme som har gledet så mangt et hjerte og dempet så mang en sorg. Overfor denne kjensgjerning gjør det ingenting fra eller til om vi må henføre til legendenes verden den fromme fortelling om hvordan denne salmen ble til i en tung stund i dikterens liv, og hvordan den fikk betydning for hans framtid.

Salmen kom først med Landstads og Hauges salmebøker inn i vår kirke. Vår vakre oversettelse skyldes Landstad.

Paulus Gerhardts samtidige, *Joakim Neander* (d. 1680), rakk i sitt korte liv å skrive en rekke jevne og fordringsløse, men bibelske

og hjertelige salmer, deriblant nr. 157: *Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren,* hvor han liksom Gramann tar sit utgangspunkt i Salme 103, særlig v. 1—6, men korresponderer for øvrig med Salme 100 og en rekke steder i andre salmer og andre skrifter i Det gamle testamente. Selve salmens tema, «lover den Herre», som innleder hvert vers og varieres gjennom hele salmen, er jo en grunnakkord i mange gammeltestamentlige salmer, liksom i flere av våre kirkesalmer som «Lover Herren, han er nær», «Lover den Herre, hvis reddende kjærlighet sender» osv.

Også Neanders salme hører til vår kirkes kjernesalmer og har hatt plass i alle våre kirkesalmebøker unntagen Kingos. De gamle oversettelser er rettet på av Landstad.

I slutningen av ortodoksiens tid i vårt land levde den folkekjære prest og dikter *Petter Dass* (d. 1707). Hans friske, folkelige skrivemåte, lette, levende språk og rike fantasi er godt kjent. Gjennom hans katekismesanger og bibelske visebok ble atskillig kristendom sunget inn i folkehugen. Men det er bare i få tilfelle det han har skrevet, kommer inn under begrepet salmer. I nr. 25 er plukket ut og omarbeidet tre vers av hans seksten vers lange sang til den første bønn, og ut av det hele er kommet en av våre mest brukte kirkesalmer: *Herre Gud, ditt dyre navn og ære,* med de klassiske linjer:

> Gud er Gud, om alle land lå øde,
> Gud er Gud, om alle mann var døde.

Det er nok Salme 8 og skapelsesberetningen i 1 Mos 1 som har vært i forfatterens tanke, men hans egen frodige fantasi behandler emnet med suveren frihet. Det er f. eks. vanskelig å nekte seg å sitere et vers som dette:

> Ja, før Gud sin Ære skal forlise,
> Før skal Hav og grummen Hval ham prise,
> Samt og Tanteien,
> Som løber Leien,
> Steenbid og Seien
> Og Torsk og Skreien,
> Og Nise.

Salmen har ikke tidligere forekommet i våre salmebøker.

Fra det pietistiske tidsrom har vi i vår salmebok ingen salmer som bygger på Salmenes bok. Brorson f. eks. søkte visstnok aldri sine emner der. Fra den rasjonalistiske periode har vi heller ingen — selvsagt.

Da kirken våknet til nytt liv igjen, skapte *Grundtvig* (d. 1872) en ny frisk og lys salmesang. Blant hans mangfoldige salmer er

flere bearbeidelser av Davids salmer, med mer eller mindre fri behandling av emnet. Blant disse er nr. 552: *Som tørstige hjort monne skrike,* grunnet på Salme 42 og 43 hvor lengselen og tørsten etter Gud får et så sterkt uttrykk, og er vakkert gjengitt i Grundtvigs salme. Denne salmen korresponderer med nr. 41: *Hyggelig, rolig, Gud er din bolig,* som bygger på Salme 84 som også vitner om lengselen etter samfunn med Herren og priser dem salige som får del i det. Videre har vi nr. 149: *For deg, o Herre, som dager kun,* etter Salme 90 med sin alvorsfylte betraktning av menneskelivets korthet og forgjengelighet. En inngangs- og takkesalme har vi i nr. 15: *Dette er dagen som Herren har gjort,* som er en refleks av Salme 118, 24 ff. som priser Herren for underfullt verk.

Landstad likte ikke Grundtvigs salmer som han syntes var for lite alvorlige og hadde for lite av botstonen, og enda mindre kunne han tåle deres lette melodier.[15]) Han slapp derfor bare 26 av hans salmer inn i sin salmebok, mens L. R. har omtrent dobbelt så mange. Nr. 15 er ny for denne.

Landstad (d. 1880) har selv bare én salme med gammeltestamentlig motiv, nemlig nr. 23: *Nu lover Herrens navn,* hvor han slår an den jublende klang i den lille Salme 117, tidligere benyttet av Agricola.

Blix (d. 1902) har i nr. 123: *Frå Betlehem eit gjetord gjeng,* på en mesterlig måte flettet sammen Salme 72, som spår om Messias' strålende og lykkelige tid, med julebudskapet. Sterke allusjoner til Davids salmer finner vi flere steder hos Blix, f. eks. i nr. 881 til Salme 19, 1—7.

Salme 19 har også fått en vakker gjengivelse i nr. 460 av *J. H. H. Brochman* (d. 1926): *Himlene, Herre, forteller din ære.*

Preget av Salmenes bok er endelig misjonssalmen nr. 778 av *Christopher Knudsen* (d. 1915): *Guds kirke står så stø og fast.*

I sammenlikning med Salmenes bok har de andre poetiske skrifter spilt en underordnet rolle for salmediktningen. Fra Høysangen 1, 4 har Kingo hentet utgangspunktet for nr. 135: *Min sol, min lyst, min glede,* og i 2, 1 Brorson likeså for nr. 130: *Den yndigste rose er funnet.* Ordet «rose» er i vår nåværende bibeloversettelse erstattet av «blomst». Motivet bruden og brudgommen går igjen i flere salmer, anvendt på Kristus og menigheten eller Kristus og den enkelte troende. Fra Predikeren 12 har Blix hentet tanker til sin meget brukte og avholdte ungdomssalme, nr. 179: *Å tenk på Gud i ungdoms år.*

I bare ett tilfelle er i vår salmebok emnet til en salme tatt fra

15) Skaar II, s. 619 ff.

de apokryfe bøker, nemlig i nr. 51 av *Martin Rinkart* (d. 1649): *Nun dancket alle Gott.* Den slutter seg nøye til yppersteprestsen Simeons bønn i Sirak 50, 29—32, som i Luthers oversettelse lyder så: «Nun danket alle Gott, der grosze Dinge thut an allen Enden, der uns von Mutterleib an lebendig erhält, und thut uns alles Gutes. Ergebe uns ein fröhliches Herz, und verleihe immerdar Frieden zu unserer Zeit in Israel, und dasz seine Gnade stets bei uns bleibe, und erlöse uns, so lange wir leben.» (Fr. Buhl: Sirachs Visdom 50, 22—24: «Saa priser da Altets Gud, der handler underfuldt paa Jorden. Som opfostrer Mennesket fra Modersliv og gør det til det, han vil! Han give Eder Visdom i Hjertet, og der herske Fred imellem Jer! Maatte hans Naade blive fast hos Simon, og maatte han bevare ham Pinehaspagten, at hverken han eller hans Avkom fattes Tilvækst, saalænge Himlen bestaar.»)

Rinkart gjennomlevde tredveårskrigens redsler, og salmen skal være skrevet i 1644 da man begynte å øyne en avslutning på elendigheten. Denne tyske «Te Deum» har lydt ved mange historiske begivenheter både i krig og fred så vel som ved hendelser i den enkeltes liv, både lykkelige og ulykkelige, endog ved graven «til Vidnesbyrd om Guds Folks Seier i Herren over Død og Grav».[16])

Salmen har alltid vært å finne i våre kirkesalmebøker.

Med denne takkesalmen avslutter vi denne korte oversikt over hvordan Det gamle testamente avspeiler seg i vår salmebok, og i denne salmens ord vil vi inneslutte en takk til Gud for de åndelige rikdommer han har gitt oss gjennom våre kirkesalmer. Det er en arv «som er større enn mange vil tru». Det kunne være mer å si om denne arven, men det får være oss unnskyldt at vi har måttet innskrenke oss til å feste oss mest ved de salmer som gjennom århundrer, ja, stundom mer, har vist seg å ha livets rett, og som vi — for å tale med Grundtvig i «Salmeboden» — kjenner

> Som de Sange, Fortids smaa
> Lytted til og nynned paa,
> Som de lød i Folkemunden,
> Som de klang i Aftenstunden.

Av disse evig unge salmer kan vi også høste kraft, trøst og glede, for

> — som gammel Ven og Vej,
> Godt du véd, de svige ej,
> Hører dem naar Hjærter kvæde,
> Lyttende med Barneglæde.

16) Skaar I, s. 223 ff.

ROMERBREVET I NYTT LYS

Av Georg Osnes.

For oss som er lutherske kristne i dag, synes forståelsen av Romerbrevet i det store og hele å være klar. Selvsagt kan det være uenighet i tolkningen av detaljer, men når det gjelder de store linjer og de avgjørende hovedsannheter, kan vi vanskelig tenke oss at det skulle kunne kastes nytt lys over brevet, slik at det tradisjonelle inntrykk vil bli i vesentlig grad forrykket.

Slik har det ikke alltid vært i kirkens historie. Det varte ikke lenge etter aposteltiden før avgjørende evangeliske sannheter ble tilsløret og forvrengt. Og når vi ser tilbake på hvor langt den katolske kirke etter hvert kom bort fra sann evangelisk kristendom, er det ikke underlig om vi tenker: At kirken kunne fare så vill *når den hadde Romerbrevet!*

Den tåke som etter hvert hadde lagt seg over dette Paulus' hovedskrift, spredtes da reformasjonens sol gikk opp. Etter mange kamper hadde Luther sitt avgjørende gjennombrudd da ordet i Rom 1, 17 åpnet seg for ham. Det førte med seg at Romerbrevet, og hele Skriften, kom i et nytt lys. Kirken fant tilbake til en sann evangelisk forståelse av det, og vår lutherske kirkeavdeling har fått bevare dette lys til i dag.

I en viss forstand kan en si at Karl *Barths* berømte fortolkning fra 1919 framstilte Romerbrevet i nytt lys. Den satte jo hele den teologiske verden i bevegelse. Men dette ligger på en annen linje. Barths innsats her betegnet ikke noen ny og positiv landevinning for evangelisk forståelse av brevet. Hans fortolkning må betraktes som noe av en kuriositet, idet Paulus blir gjort til talerør for Barths dialektisk-teologiske syn.

Romerbrevet er etter hvert blitt så gjennomarbeidet at en har vanskelig for å tenke seg nye revolusjonerende synspunkter i utleggelsen av det.

Imidlertid er det blitt brukt sterke ord om en ny svensk kommentar til R.br.[1]) som kom ut i 1944. Forfatteren er den kjente

1) Heretter forkortelse for Romerbrevet.

professor i systematisk teologi, Anders *Nygren*.[2]) — Kommentaren er et ledd i en serie, Tolkning av Nya Testamentet. Disse kommentarer er av en vesentlig ny type, som legger mindre vekt på den rent filologisk-historiske utlegning, til fordel for en virkelig *teologisk* utlegning.

Kommentaren er blitt anmeldt i Svensk Teologisk Kvartalskrift av dosent Nils *Johansson*.[3]) Han skriver: Man gjør seg sikkert ikke skyldig i noen overdrivelse om man karakteriserer Nygrens kommentar til R.br. som det viktigste bidrag til Paulus-forskningen som er levert i de siste årtier.

Det er sterke ord. En må da vente at her foreligger en virkelig nyinnsats i forskningen over R.br. og den paulinske teologi.

Og en skal ikke ha lest lenge i kommentaren før en må innrømme at den er et betydelig arbeid. Lettlest, klar og skarp i argumentasjonen. Den drar ubarmhjertig til felts mot gjengse oppfatninger, og gjennomfører de nye synspunkter med imponerende konsekvens. — Vi vil nå undersøke om Nygren virkelig framstiller Romerbrevet i nytt lys, og om hans kommentar betyr et framskritt i forståelsen av brevets tankeverden.

Først noen ord om brevets *tema og disponering.*

Temaet finner Nygren i *1, 17b,* som er et sitat fra Hab 2, 4. — Interessant er Nygrens påvisning av at dette sted er blitt anvendt av Synagogen som avsluttende sammenfatning av og høyeste uttrykk for *lovrettferdigheten,* idet *tro* forståes som *trofasthet* (trofast fastholden ved Guds bud). Paulus derimot gjør det til motto og hovedord for en rakt motsatt religiøs innstilling, for *trosrettferdigheten,* og rykker det fra lovrettferdighetens representanter. — Nygren oversetter slik: den genom tron rättfärdige skall leva. Han forbinder altså ἐκ πίστεως med ὁ δίκαιος. Han er klar over at de fleste tolkere forbinder komplementet med verbet, men bruker hele seks sider for å vise at dette ikke kan være riktig. Hvorfor er det så om å gjøre for Nygren å fastslå den oversettelse som er referert ovenfor? Jo, Nygren hevder at hele brevets oppbygging er bestemt av dette ord, og det må derfor ansees som temaet. Inndelingen utføres slik:

1,18— 4,25: den genom tron rättfärdige.
5,1 — 8,39: — skall leva.
9,1 —11,36: trosrättfärdigheten är icke emot Guds löften.
12,1 —15,13: den genom tron rättfärdiges vandel.
Avslutning.

2) Kommentaren er blitt ganske kort omtalt i TTK 1946, h. I. — 3) 1945, h. I.

Dette kan se besnærende ut, og Nygren har gjort en del overraskende iakttagelser som på en forbløffende måte synes å støtte hans oppfatning, s. 94—95. — Men disposisjonen klikker på et avgjørende punkt. Kap. 5—8 utfører etter Nygren det andre ledd i temaet: — skall leva. Innenfor dette avsnitt inndeler da Nygren slik: Kap. 5 — fri från Vreden. Kap. 6 — fri från Synden. Kap. 7 — fri från Lagen. Kap. 8 — fri från Döden. — Men i kap. 5 kommer da det viktige avsnitt v. 12—21 i veien. Det faller ikke naturlig inn under synspunktet: fri fra Vreden. Nygren har også en følelse av det, s. 212 f., 216 nederst. — 5, 12—21 er tilbakeblikk og rekapitulasjon. Hva er da naturligere enn at det avslutter et større avsnitt, nemlig 3, 21—5, 11? Da begynner altså et nytt avsnitt med kap. 6. — I det hele: å sammenfatte innholdet i kap. 5—8 under overskriften (den r. av tro) *skal leve* — er noe søkt, og vel mer johannéisk enn paulinsk i klangen. ζήσεται i 1, 17 er vel vesentlig *esjatologisk* (i snevrere forstand) å forstå, og peker fram mot kapitel 8. Nygrens ordstatistiske undersøkelse s. 94—95 er ikke så overbevisende som den kan se ut til. Av de ca. 25 (?) ganger begrepet liv (leve, levendegjøre) forekommer i kap. 5—8, er det overveiende antall *esjatologisk* å forstå, og en del av tilfellene har ikke noe med den foreliggende sak å gjøre. — Hvis det virkelig var Paulus' mening at kap. 5—8 skulle utvikle temaets: «skal leve», ville vi også ha ventet en strengere utførelse av dette program. Særlig det dystre avsnitt 7, 14—25 faller utenfor denne ramme. Det passer heller ikke til det forjettende i futurumsformen i 1, 17b at kap. 6 har et så sterkt formanende preg.

N. Johansson kan da ha rett når han sier at «tankegangen er gjennomført med største stringens». Men en har et sterkt inntrykk av at Nygren faller for fristelsen til å forenkle og skjematisere for å få det til å passe inn i sitt system. Det gjelder ikke minst i kap. 8. Her fører Nygren uten videre hele kapitlets innhold inn under overskriften: fri fra Døden — mens det vitterlig tales om befrielsen både fra *syndens* og dødens lov. Det samme gjelder disponeringen av kap. 12—13, hvor Nygren med tvilsom rett utnytter formaningen i slutten av kap. 13: ikle eder den Herre Jesus Kristus!

Nygrens disponering er et dristig eksperiment, som neppe faller riktig heldig ut.

Men da er det slett ikke opplagt at 1, 17b alene utgjør temaet. Mot dette taler etter min mening sterkest at dette tema ikke formelt gir plass for den sannhet som Paulus innprenter i kap. 9—11. Bare indirekte kan en vri det til slik. Hva er da naturligere enn å la temaet omfatte *16b—17?* Her understrekes det samme som i 17b,

nemlig at frelsen, rettferdigheten, fåes ved troen, og samtidig gir temaet klart uttrykk for det som utføres i kap. 9—11. Dessuten rommer det også den sannhet at den rettferdige skal *leve* (ha det evige liv) av troen.

Dermed rokkes nødvendigheten og berettigelsen av å forbinde ἐκ πίστεως med ὁ δίκαιος. Det skulle da ikke være påkrevd med noen inngående prøvelse av den oppfatning som Nygren gjør seg til talsmann for i 1, 17b. Bare noen få bemerkninger. — *Grunntekstens* mening er klar. Der forbindes «ved sin tro» med «leve». Nå er det riktig som Nygren bemerker, at Paulus var fortrolig med rabbinsk tolkningsteknikk, så det ville ikke være noe i veien for en friere anvendelse av Hab 2, 4 her. Men spørsmålet er om dette var nødvendig her. Til dette må vi svare at grunntekstens mening passer utmerket i sammenhengen. Saklig sier den det samme som den andre. Det har ikke lykkes Nygren å overbevise oss om det motsatte. — Dessuten forlanger det preposisjonale uttrykk her en *verbal*form foran seg hvis det skal stå attributivt uten artikkel (f. eks. ὁ δεδικαιωμένος), se ellers Blass-Debr. § 272.

Det som er nevnt hittil, har mer med det *formelle* å gjøre. Vi går nå over til en vurdering av det *saklige* innhold i kommentaren. Av plasshensyn må vi begrense behandlingen til å omfatte noen få karakteristiske punkter.

De to æoner. — I innledningen har Nygren et eget kapitel om «De båda äonerna». Det synspunkt som Nygren her anlegger på R.br., er det mest karakteristiske ved hans framstilling. Høydepunktet i R.br. og nøkkelen til forståelsen av det, finner Nygren i *5, 12—21,* det kjente avsnitt med parallellen mellom Adam og Kristus.

Paulus tenker i *æoner,* sier Nygren. Adam og Kristus står i spissen for hver sin æon, som hodet for hver sin tidsalder. Adam er hodet for den gamle æon, hvor synden og døden rår, Kristus er hodet for den nye æon, hvor rettferdigheten og livet hersker. Den nye æon begynner egentlig først ved Jesu gjenkomst, men med Jesu komme til jorden har den allerede begynnelsesvis brutt inn i vår verden. Og den som tror på ham, blir tatt ut av dødens herrevelde, og satt inn i den nye æon. — Men den gamle æon vedvarer til Jesu gjenkomst. Det er da ikke to tidsaldrer som følger etter hverandre i tid, men her er tale om to forskjellige tilværelsesformer. En kristen er altså på den ene side *i Adam,* på den annen side *i Kristus.* — Skal vi forstå Paulus' tankegang her, sier Nygren, må vi forlate vår vanlige individualistiske tenkemåte. Paulus ser ikke på menneskeheten som en tilfeldig samling av et utall individer. Menneske-

heten er et *legeme*, med Adam til hode. Eller beint fram: menneskeheten *lever i Adam*. Det som skjedde med Adam, skjedde derfor med hele menneskeheten. — Og de som kommer til tro på Kristus, er ikke en tilfeldig samling troende, men et *legeme*, med Kristus til hode, eller: de lever i Kristus, bokstavelig. Og det som gjelder Kristus, gjelder også alle som er i ham. — Her henter Nygren stoff til belysning av *kirke*-tanken.

Denne tanken om de to æoner behersker hele R.br., mener Nygren, og gir forklaring på mange enkeltheter som en før har stått rådvill overfor. Nygren finner den på de utroligste steder.

Til dette er å si at Nygren utvilsomt har truffet noe riktig. Andre teologer har nok også vært inne på disse tanker før, for eksempel A. Schweitzer og Karl Barth. (I Barths Römerbr. overskrives kap. 5, 12—21 «Die neue Welt»!) Men først Nygren har gjennomført dem i sin fulle konsekvens. — Og det skal ikke nektes at vi her har et fruktbart synspunkt, som belyser både R.br. og Paulus' forkynnelse ellers.

Visstnok forekommer *selve uttrykkene* uhyre sparsomt i R.br. Men det betyr ikke at Nygren her har grepet en tanke ut av luften. Antydninger har vi også ellers hos Paulus, 1 Kor 2, 6; 2 Kor 4, 4; *Gal 1, 4* og andre steder. — Et interessant sted utenfor Paulusbrevene er Luk 16, 8: denne æons barn. Se også Matt 12, 32. — Det må sies å være en mangel ved Nygrens framstilling at disse paralleller ikke er trukket fram. Når Nygren gjør «de to æoner» til et så dominerende begrep i den paulinske forestillingsverden, ville en slik underbygging ha gjort det lettere akseptabelt. — Likeså burde de sterkt beslektede tanker i *Johannes-skriftene* vært påvist. Her har vi de store motsetninger mellom *døden og livet*. Det tales om å «bli i døden», om å «gå over fra døden til livet». Nygrens formuleringer (den gamle æon som dødens og den nye som livets æon) synes jo å være skåret like ut av den johanneiske forestillingsverden.

Nygren kunne også ha nevnt at Paulus utvilsomt knytter til seinjødiske og rabbinske forestillinger om de to æoner, «denne æon» og «den kommende æon». — Denne æon ligger under syndens, dødens og djevelens velde.[4]) Når det gjelder den nærmere utformning av disse tanker, kan en ikke si at det var noen fast, autorisert dogmatikk. Opprinnelig tenkte en seg vel ikke at «den kommende æon» kunne bryte inn i «den nærværende». Disse to var strengt atskilt. Messias-tiden hørte med til «den kommende æon». Disse to størrelser fløt sammen for den opprinnelige betraktning. — Men innenfor den yngre apokalyptikk har vi forestillingen om et mes-

4) Bousset—Gressmann: Die Religion des Judentums, 3, s. 243 f.

siansk mellomrike forut for den kommende æons inntreden. Også innenfor den seinere rabbinisme skjelnet man gjerne mellom Messias-tiden og den kommende æon. I og med Messias brøt den kommende æon inn i den nærværende. — Disse forestillinger er det vel Paulus knytter til når han taler om de to æoner.

Det er da utvilsomt at Nygren har noe å bygge på. Men det er likså utvilsomt at han *overbetoner* disse begreper. De kan ikke ha spilt en så stor rolle for utformningen av R.br. som Nygren vil ha det til.

Det er jo påfallende at selve ordet αἰών i den betydning som det her tas i, bare forekommer én gang i R.br., i 12, 2: skikk eder ikke like med denne æon —. Det korresponderende uttrykk «den nye æon» (den kommende) finnes overhodet ikke i R.br. — Noen avgjørende vekt skal vi dog ikke legge på denne innvending.

Alvorligere er det at selve Nygrens *utgangspunkt* er tvilsomt. Det er sikkert nok at 5, 12—21 er et av høydepunktene i brevet. Men det går ikke an å lese inn i dette avsnitt en hel lære om de to æoner, og hevde at denne forestilling her «bryter fram i dagslyset».[5]) Hensikten med 5, 12—21 er etter Nygren å vise at Adam og Kristus innleder hver sin æon. Men det kan ikke være tilfelle, iallfall ikke i første rekke. Hvorfor er det da ikke tydeligere uttalt? Og hvorfor er ikke vedkommende formuleringer brukt på dette hovedsted? Det skulle da heller ikke ha vært nødvendig med de sterke *reservasjoner* i v. 15—17, iallfall måtte de ha lydt annerledes. — Nei, hensikten er — tross Nygren — å vise at Jesu Kristi verk er så stort og vidtrekkende at det i sine virkninger kan sammenliknes med Adams fall, og at det i begge tilfelle dreier seg om en *tilrekning*. Først da kommer også *v. 13—14* til sin rett. (Dermed er ikke sagt — som Nygren vil ha det til — at det her for Paulus gjaldt «å vinne samme høye stilling for Kristus som for Adam».)[6])

Rom 5, 12—21 *stiller rettferdiggjørelsen i relieff.* Liksom de mange er blitt stående som syndere ved det ene menneskes ulydighet, så skal også de mange bli stående som rettferdige ved den enes lydighet, v. 19. — Forestillingen om de to æoner er visstnok ikke fremmed i sammenhengen, men den danner bare *bakgrunnen.*

Også ellers i R.br. er det visstnok riktig at forestillingen om de to æoner står i bakgrunnen. Men det må sies å være noe søkt når Nygren vil forklare det bekjente ἐδόξασεν i Rom 8, 30 ved å gripe til tanken om de to æoner. Herliggjørelsen er da vel noe som helt og fullt hører hjemme på den annen side, etter den gamle æons opphør.

5) S. 216. — 6) S. 215.

Og det er slett ikke noen så ny erkjennelse som Nygren og andre vil ha det til. At forestillingen om de to æoner hører med i Paulus' tankeverden har man også før vært oppmerksom på, bare at man ikke har gitt den en så dominerende plass.

De fordervende makter. — I nær forbindelse med den gamle æon, står for Paulus forestillingen om de fordervende makter, *synden, døden, Guds vrede og loven.* Det er visstnok ikke flunkende nye tanker Nygren her kommer med, men i hans framstilling blir denne verden meget levende og anskuelig.

Synden er ikke bare — moralistisk tenkt — de urette handlinger menneskene begår. Den er en objektiv fordervsmakt, som mennesket er ubehjelpelig underkastet. *Døden* er ikke bare en tildragelse som gjør slutt på livet. Den er en fryktelig demonisk makt, som hersker ubønnhørlig i denne tidsalder. *Vreden* er ikke bare en sinnsstemning eller lynnesytring hos Gud. Den er en fordervsmakt. Og *loven* er ikke bare en sammenfatning av Guds vilje. Den er en objektiv makt, som stiller mennesket under fordømmelsesdommen.[7])

Nygren har her gitt en verdifull understrekning av sentrale bibelske tanker. — Mennesket er ikke fritt, det er i de fordervende makters vold. Synden er ikke en sak som mennesket kan bestemme over selv, så det kan gjøre den eller la være etter eget behag, men den er en *makt,* som har mennesket i sin vold. — Og når det gjelder betoningen av døden som en herskermakt i vår verden, skulle også selve erfaringene fra den siste tid gi en mektig illustrasjon og støtte til denne tanke. Vreden er en nærværende realitet. Dette understrekes av Nygren så sterkt at A. *Ritschl* vel ville ha snudd seg i sin grav hvis han hadde hatt høve til å se det. — Loven står visstnok i en særstilling blant disse størrelser, da den ikke etter sin natur og opprinnelse er en fordervende makt. Det er synden som gjør den til det når den tar anledning av budet.

I Nygrens framstilling blir det også nytt lys over *frigjørelsen* fra disse makter. — Å bli fri fra synden er ikke å bli syndfri. Å bli fri fra døden er ikke å bli fritatt for å dø. Men likevel er det en sannhet som ingen innskrenkning tåler, at en kristen er *fri fra Synden og fri fra Døden.* Nygren skriver her Synden og Døden med stor bokstav. Og nettopp når en har forestillingen om Synden og Døden som *makter* levende for seg, faller det lys over denne sak. En kristen er fri fra synden i den forstand at han ikke lenger er i dens vold. Synden er ved Kristus styrtet fra sin trone, og han har nå fått en annen herre som han står under og lyder. Han er fri fra Døden i den forstand at han ikke lenger er i Dødens vold.

7) S. 223.

Døden er ved Kristi seier fratatt sin herskermakt. Den som tror på Kristus, skal leve om han enn dør.

Det faller da nytt lys også over den vendingen som går igjen flere ganger i kap. 5—8: ved Jesus Kristus, vår Herre. Bare ved at Jesus Kristus av Gud er blitt innsatt til vår Herre, er alle de fordervende makter styrtet fra tronen, så vi er blitt fri fra deres herredømme.

Men det må rettes en alvorlig innvending mot Nygrens framstilling. Han gjør ikke oppmerksom på at vi her har med *personifikasjoner* å gjøre. Framstillingen får et mytologiserende drag, idet disse størrelser framstilles som halvt personlige makter. Synden er en halvt personlig makt. Døden likeså. Enda mer stusser en når *Guds vrede* framstilles som en makt. Å løse Guds vrede slik fra Gud selv og framstille den som en makt, virker søkt. Det samme gjelder *loven*. Loven hører så nøye sammen med Gud at det virker noe dristig å isolere den og betegne den som en makt. — I 5, 21 står det at *nåden* skal herske. Er også nåden en halvt personlig makt, enslags mytologisk størrelse? Enn *livet* og *rettferdigheten?* (De størrelser som danner motsetningen til døden og synden.) Det må gjøres uttrykkelig oppmerksom på at vi her har med metaforiske personifikasjoner å gjøre. Da har en nokså fritt spillerom. Men da må en også være forsiktig med å trekke dogmatiske konklusjoner.

Det er flere farer ved i for høy grad å rendyrke tanken om synden som objektiv makt. Hvor blir da det personlige ansvar av? — Djevelens personlige eksistens blir også problematisk. Hvis synden er en halvt personlig makt, må vel djevelens personlighet oppfattes på samme måten. Synden og djevelen stilles jo på like linje!

Nei, sannheten er vel at synden og døden *er anskuet* som personlige makter. Men *bak* disse størrelsene skimtes omrissene av djevelen. Det er *ham* mennesket treller under når det synder. — Og på den annen side er det *Gud* mennesket tjener når det står under nåden.

At disse størrelser er *anskuet* som makter, har man også før vært oppmerksom på. Men man har neppe alltid hatt det klart nok for seg hvor *levende* den nytestamentlige forestillingsverden er på dette punkt. Nygren på sin side går derimot utvilsomt for langt.

Loven og troen. — Når et menneske blir tatt ut av dødens herrevelde og satt inn i den nye æon, skjer det — negativt bestemt — *uten lovs formidling,* og — positivt bestemt — *av tro.*

Loven kan under ingen omstendigheter være frelsesvei, heller ikke for den kristne.[8]) Friheten fra loven er *prinsipielt* tenkt.[9]) —

8) S. 309. — 9) S. 310.

Det er ikke ved loven et menneske blir rettferdig for Gud. Heller ikke hos den kristne kan loven framkalle noe godt. Og det er heller ikke meningen at loven skal oppfylles av den kristne. Det er *troen* Gud vil ha. *Troen er lovens oppfyllelse.* Nygren polemiserer mot Augustins sats: Nåden er gitt forat loven skal oppfylles. I Rom 8, 4 uttaler Nygren seg meget ubestemt og svevende om δικαίωμα, og gir ingen språklig forklaring av det. Verset tolkes på en kunstig måte, slik at det intet sier om at lovens krav skal oppfylles i oss.[10]) Dette syn er utbredt blant svenske teologer i dag.[11])

Professor Moe har da utvilsomt rett i at det på dette punkt spores et antinomistisk drag hos Nygren.[12]) — Det er riktig nok at loven er vanmektig til å framkalle det gode. Men *Ånden* — makter heller ikke den det? Hvilken rolle spiller da *Ånden* i Rom 8, 4? Det er ganske betegnende at Nygren overhodet ikke kommer inn på dette spørsmål her.

Når Nygren så skal tilrettelegge Paulus' syn på *troen* i R.br., slår han fast at troen ikke er *grunnlaget* for frelsen. Men han går så langt at troen ikke engang blir *subjektiv betingelse.*[13]) Her er Nygrens utredning kunstig og spissfindig, og en kan ikke si at han er helt rettferdig i framstillingen av de andre tolkeres syn. Alt avhenger her av hvorledes en oppfatter *troens vesen.* Hvis troen er en *prestasjon,* da er det farlig å si at den er en subjektiv betingelse. Men hvis troen er noe jeg ikke makter å frambringe selv, da er det ingen fare ved å betrakte den som subjektiv betingelse. — Og når Nygren formulerer det slik at å tro er å bli tatt ut fra mørkets velde og bli satt inn i Kristi rike,[14]) så er dertil å si at dette bare er den ene side ved troen, eller kanskje rettere: *følgen* av troen.

Rom 7, 14—25. — Et av de største eksegetiske problemer i R.br. har vi i det bekjente avsnitt i siste halvdel av kap. 7. Det er litt av en prøvestein. Det er med atskillig spenning en tar fatt på Nygrens utredning av dette spørsmål. Hans standpunkt her er ikke nytt. Heller ikke kan det sies å være noe vesentlig nytt i argumentasjonen. Det karakteristiske er at han også her innfører synspunktet om *de to æoner.*

Nygren fastslår at den tolkning som har vunnet hevd og som synes å være blitt autorisert i den siste tid, er den som går ut fra at det her er tale om *mennesket under loven, slik som troen ser det.* De siste monografiske behandlinger av problemet stemmer overens i dette syn (Kümmel, Bultmann, Althaus). — Mot denne oppfatning anfører Nygren flere vektige grunner. (De fleste er kjent fra før.)

10) S. 324. — 11) Typisk er R. Brings art. i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1945, h. I. — 12) Ovennevnte anmeldelse i TTK 1946, h. I. — 13) S. 75 f. — 14) S. 80.

1. I sammenhengen (kap. 5—8) er det gjennomgående tale om *det kristne liv*. Hvis da 7, 14—25 skulle gjelde det før-kristne liv, måtte det altså betraktes som en stor parentes.

2. Presens-formen. Utropet i 7, 24 ville da ha noe teatralsk over seg.

3. Paulus taler ellers aldri slik om νοῦς hos ikke-kristne mennesker. νοῦς er fordervet hos det naturlige menneske.

4. Hos det naturlige menneske er der en motsetning mellom viljen til det gode og viljen til det onde. — Men her i vårt avsnitt har vi motsetningen mellom *viljen* til det gode og *utførelsen av den i gjerning*.

— Nygrens konklusjon blir da at 7, 14—25 gjelder *det kristne* liv. — Og vel å merke *ikke* det kristne liv bare *etter den ene side*, nederlagssiden. Det er altså ikke tale om en *abstraksjon*, slik at den kristne her framstilles som han er når han er overlatt til seg selv, bortsett fra Kristus og Ånden (altså under *anfektelsens* synspunkt, O. Moe). Nei, 7, 14—25 skildrer den kristne ganske realistisk slik som han er. Og bildet av ham her er ikke annerledes enn i kap. 8.

7, 14—25 skildrer den kristne helt konkret, slik som han står midt i denne æon. Som kristen tilhører han den nye æon og lever sitt liv «i Kristus», som tilhørende den gamle æon lever han ennå «i kjødet». — Nygren peker i denne sammenheng på at Paulus i kap 7 drøfter spørsmålet om *lovens stilling og betydning*. Altså: selv ikke hos den kristne kan loven framkalle noe godt, nettopp fordi han på samme tid også befinner seg i den gamle æon.

Dette er selvfølgelig riktig — stort sett. Vi får her en kraftig understrekning av det lutherske «simul justus et peccator».

Men det virker noe anstrengt når Nygren hevder at bildet av den kristne ikke er annerledes i kap. 7 enn i kap. 8. Tonen er jo en ganske annen i kap. 8. Det har sammenheng med at *Ånden* innføres her. At det bilde som kap. 7 gir, er en abstraksjon, synes opplagt. Det betyr ikke at det er feilaktig. Det er énsidig, og utfylles av det som kap. 8 bringer.

Kan det da med rette sies at Nygren framstiller R.br. i nytt lys? Ja, med en viss rett, ikke minst på grunn av synspunktet om de to æoner. Men Nygren må sies å ha falt for fristelsen til å overbetone den plass som dette synspunkt har i R.br.s forestillingsverden. — Ett er iallfall sikkert: Nygren fører fram nye, friske synspunkter, som tvinger oss til fornyet prøvelse av hevdvunne oppfatninger. Det mest verdifulle er vel den kraftige understrekning av *lutherske* synsmåter, ikke minst det lutherske «simul justus et peccator».

EN NY NYTESTAMENTLIG TEOLOGI

Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments, 1945.

Forordet til ovennevnte lærebok i nytestamentlig teologi er datert 1941, men i den skikkelse hvori boka nu foreligger, er den utgitt av Verdenskirkerådets avdeling for gjenoppbygging og Kirkelige hjelpestasjoner i Geneve 1945, og derved har den fått en mer direkte adresse til hele den teologiske verden. Det må den også sies å fortjene, for hva man enn kan innvende mot den, er det både en lærd og en åndfull bok.

Det som straks slår den som er fortrolig med de vanlige moderne framstillinger av den nytestamentlige teologi, er at den helt har brutt med den såkalte lærebegrepsmetode. Denne var drevet til ytterlighet i den lærebok som var den «klassiske» for et par menneskealdrer siden, nemlig *B. Weiss'*, hvor så å si hver eneste nytestamentlig forfatter var tildelt sitt særegne lærebegrep. Dermed ville riktignok ikke Weiss ha konstatert motsigelser mellom de forskjellige læreformer innen N. T.; han fastholdt som den bibelske teologis forutsetning at det dreide seg om én og samme frelsesåpenbaring, og kun om individuelle variasjoner av den samme sannhet. Denne forutsetning ble dog mer eller mindre oppgitt i de typisk liberale framstillinger av N. T.s teologi, hvor den åpenbaringshistoriske betraktning av N. T.s tankeverden er avløst av en religionshistorisk som søker dens røtter snart i rabbinismen, snart i hellenismen.

Nå vil heller ikke Stauffer isolere den eldste kristendom fra omverdenen. Men han hevder at dens jordbunn er det han kaller den *oldbibelske tradisjon*, og mener dermed først og fremst G. T., men dernest også den senjødiske teologi slik den er nedlagt i den apokryfiske litteratur og i apokalyptikken. «Den apokalyptiske tankeverden er den åndsverden hvori N. T.s menn var hjemme» (s. 6). Og i en slutningsparagraf «Zur Dogmengeschichte der Urkirche» vender forfatteren seg mot den religionshistoriske skoles

syn på urkristendommens historie som en «epignetisk prosess», en rekkefølge av teologiske nydannelser: først profeten Jesus av Nasaret, som kalte seg Menneskesønnen og «altså» bare ville være et menneske blant mennesker; så de ved hans død nedslåtte disipler, som i ekstase plutselig får se den bleknede mester i forklaret skikkelse, og den på påske- og pinsetroen byggede entusiastiske urmenighet. Deretter Paulus med sin sykelige syndsbevissthet, sine greske forløsningsidéer og sin rabbinske dialektikk, han som av Jesu religion har laget en teologi om Jesus, den korsfestede. Endelig Johannes, den ukjente lilleasiatiske mystiker, som har fullendt apoteosen av Kristus og overmalt Jesu historiske skikkelse inntil ukjennelighet. Til slutt kommer da katolisismen med sine kirkelærere og bekjennelsesformler (s. 231. 32).

Stauffers oppfatning av urkristendommen er en helt annen. Visst har *Jesus* kalt seg Menneskesønnen. Men dermed tok han opp et sentralbegrep i den førkristelige apokalyptikk og bare utdypet det: Den preeksistente menneskesønn må for menneskenes synd og nøds skyld gå gjennom den jordiske lidelses dyp til fullendelse av sitt verk og den fulle åpenbaring av sin herlighet. «Menneskesønnsbegrepet er N. T.s teologiske urord.» Urmenigheten tilbad og påkalte Kristus som Kyrios, og utfoldet Kristi verks hemmelighet i de summariske formler om Kristi død, oppstandelse, opphøyelse og forbønn for oss, døpte til Jesus Kristus og meget snart til det trefoldige navn, Faderen — Sønnen — Ånden. «Dogmet er så gammelt som kirken selv.» *Paulus* bygger på urmenighetens dogmetradisjon, men utvider urapostlenes pasjonsformler til inkarnasjonsformler: Gudssønnen blir til det menneskebarn som er lagt under forbannelse forat de under forbannelsen liggende menneskebarn skal bli Guds sønner. Med *Johannes* fullendes den nytestamentlige teologi. Han utfolder menneskesønnsbegrepet i dobbelt retning: Jesus Kristus er sann Gud, fra evighet av hos Faderen, og sant menneske belastet med vår skyld, verdens byrdebærer (s. 232—234).

Når da Stauffer har brudt med lærebegrepsmetoden, vil han ikke dermed ha utelukket en utvikling og individuelle forskjeller, ja tilmed motsetninger, innen den nytestamentlige teologi. Han begynner tvert imot med et kapitel «Der Werdegang der urchristlichen Theologie». Og innenfor selve framstillingen av «die Christozentrische Geschichtstheologie des N. T.» skjelner han stadig på ny mellom de forskjellige stadier i læreutviklingen, som ovenfor antydet. Men stort sett nærmer Stauffers anlegg av sin bok seg mer det man tidligere kalte bibelsk dogmatikk. Første hovedstykke

handler om skapelse og syndefall, annet om lov og forjettelse, tredje bærer overskriften «Das Christusereignis», fjerde «Kirche und Weltgeschehen», femte «Gegenwart und Zukunft». Og i bokas tredje og siste del behandles urkirkens trosformler.

Stauffers framstilling av N. T.s teologi begrenser seg ikke strengt til de kanoniske skrifter, men tar med også de apostoliske fedre og i det hele det Stauffer kaller den bibelske tradisjon. Her savner en den fornødne distinksjon mellom kanonisk og apokryft stoff, og en stusser til dels også over den eksegese som ligger til grunn for forskjellige bevissteder. Det kan ikke nektes at bokas framstilling ofte gir et mer konstruktivt enn historisk inntrykk, og i mange enkeltheter, f. eks. i paragrafen om sakramentene og enkelte av de esjatologiske paragrafene, må jeg ta mine sterke reservasjoner overfor den. Men velgjørende virker den sterke understrekning av N. T.s kristosentriske holdning, og av det «doxologiske» motiv dvs. tanken på Guds forherligelse ved siden av det «antagonistiske», kampen mot Satan, og det soteriologiske.

I den sveitsiske utgave som foreligger for oss, savnes dessverre de «avbildninger» som der uavlatelig henvises til i teksten, og anmerkningene, og også de «Abkürzungen» som er oppført i registret s. 357, mangler — boka har bare 348 sider!

O. M.